00055704

BOMBAY BRANCH

OF THE

ROYAL ASIATIC SOCIETY.

TOWN HALL, BOMBAY.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 26 June, 2018

Px-J-28

1 Romance of the Persian Gulf
2 East India Co's trade with Persia
3 Die Wirkungsstätte Zarathustras
4 Pahlavi passages on fate and free will
5 Das Brahman
6 Autour du Baveru-Jataka
7 "Second Evocation"
8 Hamza Ispahani
9 Die polemik des Islam
10 Indian travels of Apollonius of Tyana
11 Die Verbalen r-endungen
12 Die Altindische Göttin Dhisana

Extract from THE EDINBURGH REVIEW, *October*, 1927

From
G. K. NARIMAN
3rd. Victoria Cross Road
MAZGAON P. O.,
BOMBAY-10

The Romance of the Persian Gulf

IN THE 17TH AND 18TH CENTURIES

BY

H. D. G. LAW

55704

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

With the Compliments of the Persia Society

00055704

955
Edi/Rom
55704
G. K. NARIMAN
3rd. Victoria Cross R
MAZGAON P. O.,
BOMBAY-10

The

Edinburgh Review

OCTOBER, 1927 No. 502

THE ROMANCE OF THE PERSIAN GULF

IN THE 17TH AND 18TH CENTURIES

" .....the brawling ghost of a past that here never speaks of peace, but only of blood and argument." (Of old Edinburgh, in Rebecca West's novel, " The Judge ".)

LOYALTY is sometimes due to places as well as to men, and especially to those " memory-charged " places, of which Aldous Huxley writes in one of his novels, where the soul of dead events lodges itself ; where, among the ghosts of dead days, you are compelled to think of the past. The Persian Gulf is one of those places : a regular sea of memories. If its arid and rocky shores are haunted by ghosts, many of them must be the ghosts of our countrymen ; and though its " dead past " belongs to many races, it particularly compels us to think of the Englishmen who helped to make its history. Their fidelity demands no less loyalty on our part ; it is good that we should now and again recall their adventures, their victories, their failures, in these romantic waters.

The word " romantic " was, of course, inevitable sooner or later. Some four years ago the writer was travelling that well-worn road from Shiraz to Bushire in the company of Sir Arnold Wilson. If I remember aright we were talking of the "romantic" discovery of oil, after hope had been abandoned by all except

 All rights reserved.

one man, in what are now the Anglo-Persian Oil Company's fields in Arabistan. And we fell to considering how almost everything connected with the history of the Persian Gulf had that same flavour of the unexpected, the unusual, the curious or dramatic or quaint. He remarked that a narrative of " the Gulf " ought to be written from that point of view ; and himself suggested the title which is at the head of this paper.

But how elusive is romance—" the poetry of circumstance." Is it a mere thing of the past " embellished by the fog of memory," as Conrad somewhere describes it ? Is it something moribund, as Lord Curzon suggests ? The Residency flagstaff at Bushire, which seems to dominate the little town, is very far from being moribund, and surely that is romantic enough for any Englishman. Or, if you must have some mouldy and ghost-like associations, what about that ancient and be-cobwebbed billiard room in the " Town Residency " in Bushire ? Which one of the great line of political residents last played on the hallowed table, and last scanned that list of " rules of the Residency Billiard Club " still hanging, yellow with age, on the wall—one of which so delightfully lays down that whoever passes any uncivil or disagreeable comment on anyone's play shall at once cease to be a member of the club ? Is it part of the romance of the Gulf that the recently retired Resident, when a junior political officer at Bahrain, not so many years ago, put out to sea one night in a small boat and chased a pirate up and down the waters for several days ? Or that in the chart of the Island of Karrack made by Mr. Dalrymple, of His Majesty's navy, more than 100 years ago, " the north-west point of the compass was inserted where the west ought to be "—" a mistake," writes the indignant Captain Robert Taylor, R.N., in 1818, " dangerous to mariners and disgraceful to its author " ? Is there romance in that square of parchment with the red, white and blue of the Union Jack in the corner—the " manumission certificate "—which is the carefully guarded treasure of many a Baluchi on the Persian side of the Gulf, and many an Arab or Somali pearl-diver working on the opposite coast ? I do not know ; but I do know that all these things are part and parcel of the life of the Gulf : that of such is its history.

Things seem to happen in the Gulf that never happen anywhere else. The traveller who passes Cape Musandam on his

way up enters a different world, with a spirit, with traditions, with an atmosphere (in more senses than one) all its own. The very names of the places his ship will pass have a peculiar, an honest British ring about them: the Quoins (those naked rocks that guard the entrance to the Gulf), Elphinstone Inlet, Colville's Cove, and Biddulph's Group; the Great and Little Tombs; Discovery Strait; Lucy Shoal; the Asses' Ears; the Hummocks of Kenn. And Basidu—that undistinguished spot at the end of the Island of Kishm—known to the captains of old as Bassidore. The charts of the fuel burning tankers which go up and down these waters on their lawful occasions nowadays do not show the names of the landmarks so familiar to the officers of His Majesty's navy 100 years ago: "Mr. Robinson's house," the "Hospital," the "Admiral's Bungalow," the "Billiard Room," which recall the days when Basidu was occupied by the naval and military force placed there to keep down pirates and to maintain order in that disorderly sea. Gone are the old charts, "dangerous and disgraceful" or otherwise: there is nothing left in Basidu but a ruined pier and a more or less ruined graveyard with a few almost illegible English names on the cement slabs. Still less is left as memorial of those Englishmen who visited the Gulf in the earlier centuries; and it may be worth while to turn over some of the dusty records of the past and find out how it was that we came to be there at all.

This takes us back—for everything must have a beginning—to the year 1616, when the first English trading "factory" was established at Jask. Before this step was taken, on the sole responsibility of the agents of the recently-formed East India Company at Surat, neither the English nor the Dutch had any footing in the Persian Gulf. The Portuguese had had it all their own way in those waters for over a hundred years, and their principal emporium, the island of Hormuz, at the entrance to the Gulf and near the modern Bandar Abbas, was one of the richest and most famous cities in the East. To the factors at Surat, disappointed with the way business was going in India, the prospect of a new market for their woollen goods in Persia was a pleasant surprise. Richard Steele, an English merchant, who had travelled to India overland from Isfahan, the Court of Shah Abbas, had brought encouraging news. He was sent back to Persia by the Council of Factors with one of their own men to get more

information and in particular to obtain, if possible, a *Farman*, or Royal Writ from the Shah "for the fair and peaceable entertainment of our men, ships and goods in all such ports as they shall arrive at." In due course this *Farman* was obtained from the Shah. Disregarding the opposition of Sir Thomas Roe, then our Ambassador at the Mogul Court, as a poor creature who was "far transported in error of opinion concerning merchandizing and merchants' affairs," the Council of Surat resolved to push on with their "scheme," and accordingly sent a commercial mission to Jask in the *James*, with orders to land goods at that port, proceed inland and establish factories in the interior.

With the subsequent tragic fortunes of the factors who landed at Jask in 1616—Connock, Barker and the rest—their quarrels, their misadventures, their death one after another, we are not concerned. But the expedition to Jask is important, because it was a beginning. From Jask it is only a step to the Persian Gulf; and that step had soon to be taken. Roe, who had disapproved of the Jask venture from the beginning, was man enough and large-minded enough ("of a nature not to hurt," as he describes himself) to accept the logic of facts and make the best of a situation for which he was not responsible. But his warning that Jask was too remote from the Persian markets to make trade profitable, and that in any case trouble and disturbances were bound to follow, was soon justified. Nobody was satisfied with Jask. But the Portuguese barred the way to the port of Gombroon (now Bandar Abbas), the recognized terminus for routes into the interior. Roe, ever cautious, was for compounding with the King of Spain: "That we will take Ormuz and beat the Portugals out of those seas,—these are vanities," he writes in 1617, "the company intend a trade, not a war." Five years later these vanities had come true. The Portuguese, in 1620, had taken the initiative by blockading Jask with a large fleet; they were attacked by four English ships and, though in greatly superior numbers, were beaten. The Persians, who "had long had a secret resolution to take Ormuz from the King of Spain" (as Barker, the factor in Isfahan, wrote in 1619), then came into the open and solicited the help of the English. A joint expedition was sent against Hormuz. The victory was complete. By the 22nd April, if the Portuguese were not "beaten out of these seas," they had, at any rate, received a knock-out blow.

The English had now got a footing in the Gulf. The innocent expedition of the *James*, which Sir Thomas Roe had been at pains to explain to the Shah as not designed for the purpose of settling there, but merely " to show our forwardness and settle our entertainment," had ended in proving our forwardness to some purpose. In 1623 the British established their factory at Bandar Abbas, from which they were not dislodged for a hundred and forty years—and then only to settle even more obstinately at Bushire.

This is not a history of the Persian Gulf; not even of the rise and growth of British influence in the Gulf. It is merely an attempt to recall some of the incidents and something of the atmosphere of the past. We can therefore pass lightly over those one hundred and forty years of our residence at Bandar Abbas. They were not profitable years for our prestige or our trade in the Gulf; nor, indeed, for anything or anybody else. They were years of turmoil and struggle. The whole world was engaged in wars: the British fought with the Dutch, and with the French; the Persians fought with themselves and with the Turks; the Arabs of Muscat appeared on the scenes early in the eighteenth century with their fleet of five galleons and their 1500 armed men, and fought with anybody they could. Our situation in Persia during this restless century was precarious in the extreme; our trade staggered. The Dutch, who had taken advantage of our defeat of the Portuguese in 1613 to open a factory at Bandar Abbas, had by now got much influence in the Gulf, and did us all the harm they could—and that was considerable, for they were unscrupulous in the matter of intrigue and the bribery of Persian officials: navigation is reported as growing increasingly difficult owing to the depredations of the Muscat Arabs.

The history of Persia itself during these years was a continual see-saw—periods of comparative quiet, when a Shah Abbas or a Nadir Shah was on the throne, alternating with periods of anarchy: the only fairly constant factor being the unpleasant and humiliating treatment meted out to the British merchant, which at one time (about the middle of the seventeenth century) got so bad that the Court of Directors was almost persuaded to abandon Persia altogether. In 1664 the Council of Surat sent the following letter to the directors:—

Right Worshipful Company and our Honourable Friends: We read in the front of your letter the great expectations you have of being

better dealt with in Persia grounded upon a letter from Gombroon (i.e., Bandar Abbas) of the 3rd May, subscribed by Mr. Cradock and Mr. Cranmer that the King had commanded the Shawbunder (Governor of the Port) to pay you the full moiety of the customs ; and that both he and the other officers were more than usually respective (*sic*) to them. Sure we are there hath been nothing of real performance in any one particular and wonder they so little understood the temper and dispositions of these people so as to thus highten your hopes which certainly they would not have done had they thoroughly conversed with the perfidious practices of that nation. . . . And of this, Mr. Cradock hath since felt the sad experience in the dishonours and affronts put upon our people, the Shawbunder lately commanding to seize upon your Broker and in his presence to bee most grievously beaten that he was carried away doubtful of life. And yet that was not sufficient. Whilst hee was in the cure of the bruses he had received, hearing there was hopes of recovery the Ruffian sent for him again, drags him out of his house, adding to his sores and afterwards laded him with irons and kept him close prisoner until he had satisfied his covetuous desires with some hundreds of tomans—all this while Mr. Cradock not being able to helpe him in the least ; soe insolent they are, being it is said animated by the Dutch who are in great esteeme. . . . In our opinions nothing but a visible power can possibly redeeme and bring us to our former repute.

Even the good-natured Mr. Cradock had apparently come round to this way of thinking, for he is quoted in the same despatch as having solicited the Surat Council to " express your dislike in a hostile way." This was the burden of yet another letter written from Surat seven years later :—

Unless your Honours shall please to vindicate and maintain your right by open force the King of Persia will soon defeat you of that small stipend of customs which they have hitherto allowed you ; for that daily they impose on your privileges and by the continued molestation which they put upon the merchants doe endeavour to destroy the Port of Gombroon. . . . It is necessary for you to let the Persian know that you risend their proceedings. . . .

Again the president and council at Surat, writing to Thomas Rolt, their agent at Bandar Abbas, in 1672, say :—

We are not wanting to take into our consideration the unjust force which the Persian puts upon you, and doe agree with you in our judgment that till the Companie shall please to make use of force to maintain their right they must never expect that the Persians either by presents or by a forbearance will be persuaded to do them justice.

This unflattering estimate of the Persian character is very like that quoted by Sir John Malcolm in his " Sketches of Persia."

" You will be able to settle nothing with them," said the Turkish ex-Governor of Basra, whom Malcolm met at Bushire in 1800, on his way to Tehran, " that is in the least satisfactory without heavy bribes or harsh measures ; and the latter will be the wisest. . . . ." Armed force, in fact, was the only remedy ; and, as they were careful to point out to the London directors, it must be so considerable " that the Dutch may not baffle you with their insolency and pride which they will undoubtedly attempt to doe to make themselves appear great and to ingross the whole trade."

The directors temporized. They preferred to compound their differences with the Persians and to await further information before plunging into hostilities. Meanwhile they permitted merchant ships to be armed so as to give " an appearance of force and commerce." But in 1684 they decided to send an armed force to the Gulf to recover arrears of revenue and compel the King of Persia to honour his obligations. The fleet never reached the Gulf—and soon the necessity disappeared. In 1697, the trading privileges which the company had been granted, originally by Shah Abbas, and which had been confirmed from time to time (without much practical effect), were re-affirmed and, indeed, extended by a royal decree which, among other things, stipulated for an exchange of ambassadors between the two countries, allowed British traders the protection of consuls, and safeguarded them from persecution on the score of their religion, declaring in effect that it was no affair of the Persians if the British chose to lose their souls by their heresies, " it being God's business to turn men's hearts."

A period of comparative quiet followed : the idea of " armed force " was tacitly dropped ; but the chaos which followed Nadir Shah's death in 1752 and which crippled the only profitable business then being carried on at Bandar—that in Kerman wool—finally decided the board sitting in solemn conclave in London to withdraw from Bandar Abbas " till the troubles in the kingdom of Persia were subsided." After some discussion of the relative merits of different posts, the head-quarters of the company in the Gulf was transferred to Basra in 1763 ; and at the same time a factory and " residency " were opened at Bushire—but not before the final humiliation had been suffered at Bandar Abbas. A French warship had suddenly appeared in the Gulf in 1758 ; the factory was attacked without warning in 1759 ; and after being plundered by French and Persians was burnt to the ground.

There is, then, not very much to get hold of in these muddled years. There was no advance in any direction save that of lawlessness (the appearance on the seas of maritime Arabs is of evil import). From the British point of view it was simply a case of hanging on. There can have been very little "romance" for the company's factors at Bandar Abbas in that process. The correspondence of these years is a brave record of work carried on, not only in spite of political embarrassments and commercial disappointment, but of constant sickness. "Death hath been so familiar in those parts caused by ill aire staying so long in Gombroon," says a despatch from Surat to our friend, Mr. Cradock, in 1662, "that to remedy it wee cannot deny you license of absenting yourself out of it . . . but, as before, wee earnestly desire your frugality." Augustin Swallow's letter from Gombroon to the council at Surat, in November, 1656, is one of many similar despatches :—

> Worthy good friends (he writes), it is my grief that this letter should be messenger of such bad news as the death of Mr. Thos. Reynardson, who departed this transitory world the 20th November, 1656, at halfe an hour past one in the afternoon, having lain sick 12 days of a fever being troubled first with an excessive vomiting for one day and a halfe. The Lord fitt us for our last end. In the time of his sickness, Augustin Swallow several times desired him to make his will when he slightingly answered that he did not intend to die.

The death-roll from "the heate and pestirous aires" of Bandar Abbas (as another letter describes it) continued to grow. In spite of that and of their other difficulties, the factors carried on their work in a spirit which—but why indulge in heroics? I do not suppose they regarded themselves as heroes : they merely delivered the goods. Such little incidents as the sudden attack on the factory by a French force was part of the day's work. Mr. Alexander Douglas thus describes it in a letter to his masters in Bombay, in which he gives them "the disagreeable news of the French having taken the honourable company's factory." The French, who had four ships, "landed to the westward of the factory with two mortars and four pieces of cannon and began to batter. We on our parts did what the few number of Europeans we had would admit of." As to the topazes (native seamen) and sepoys, few of them would stand to the guns. "About 11 o'clock, being high water, their ship of 22 guns hauled within about one quarter of a mile of the factory and began to play on us. . . ."

Eventually a council of war decided that the house was not tenable.

Upon which it was unanimously agreed to make the best terms we could: and that night the same was agreed on as per copy of the capitulation enclosed. But sorry we are to remark the same has not been observed in the manner we might have expected from Europeans. They have gone so far as to take away a few liquors we had for our use. . . . Out of the few number of Europeans we had . . . Ensign Johnston and Sergeant Ranscommon were so much indisposed as to be able to do no duty the day we were attacked. According to the best intelligence we can get the French have positive orders to demolish the Factory. . . . But, so soon as the French are gone we shall endeavour to get down (presumably from Kerman) this year's investment of wool. . . . At present woollens are in demand in the Inland parts, according to the information we have received.

Not a bit put out! It may well be supposed, however, that the orders from Bombay to pack up and leave Gombroon for the northern end of the Gulf were hailed with relief. But it seems rather hard lines for Mr. Alexander Douglas after his spirited defence of the factory that he should be asked to go to Basra under a junior servant; and we are not surprised that he declined. "My constitution being greatly impaired through my long residency in this unhealthy place, which I have little chance of recovering but in my native climate," he retired from the company's service.

Here we may usefully indulge in a little history. By 1763 the Portuguese had entirely disappeared from the Gulf; the French had never had a look in—their attack on Bandar Abbas had been merely in the nature of a piratical raid; as a matter of fact, the end of the Seven Years' War in Europe in 1763 had put the issue between France and England in the East beyond all doubt—our supremacy was quite definitely established. The Dutch had left Gombroon and Basra and were now concentrated on one point only—Karrack Island (the island of Mr. Dalrymple's chart)—and their star was on the wane. Inland, Karim Khan Zand had managed to make himself overlord of South Persia—Vakil he styled himself—with his headquarters at Shiraz. But his authority did not yet reach as far as Bushire, which was ruled by an independent Arab chief, Shaikh Nasir, who had in fact written to Mr. Douglas at Gombroon in 1762, "with the sincerest wishes for his friendship," inviting him, "by the blessings of

God," to come to Bushire and open a factory there, for " thank God, the Port of Bushire is in entire security, quiet and flourishing; and the roads for caravans quite free from molestation." As Bandar Abbas had been anything but quiet, this must have been a considerable recommendation to Mr. Douglas. But there were other advantages which this town offered for a peaceful trading company. It was surrounded on three sides by water, and so could be easily defended ; it offered a good market for woollens and tin ; and, best of all, there was " one conveniency attending Bushire, that a person there need have no connections or caress anyone but the Shaikh himself."

As things turned out, " quiet " was just about the very last adjective that could be applied to the next fifty—or, indeed, the next eighty—years at Bushire. It became the storm centre of the Persian Gulf ; by comparison, life in Bandar Abbas was almost a rest cure. But Mr. William Andrew Price, who went to Bushire to open the factory there, could not know that ; and no one was more sanguine than he.

> Bushire, from its situation, being 14 days from Shiraz and 30 from Spahann, promises extremely well for opening a large vend for woollens into the Kingdom of Persia . . . and the whole country . . . being under the command of Karim Khan . . . who, it is generally allowed, governs with great justice and moderation, gives us good hopes of success.

In addition, he found the people of Bushire " of a mercantile turn of mind . . . very different from most others in the Gulf " ; and Shaikh Nasir, the man he had to " caress," a most excellent gentleman. The only fly in this ointment was the presence of the Dutch at the island of Kharag, forty miles away—but he need not have been afraid of them. The Dutch are no particular concern of ours : but no account of life in the Persian Gulf would be complete without a picture of Mynheer Kniphausen in his moated grange—though anyone with less reason to be weary of life than this Mariana of Kharag Island it would be hard to imagine. On calm days, we are told by Francis Wood, who visited the island in 1756, " he employs eight or ten small country boats with divers fishing for pearls, and sends slaves in each boat to receive the oysters the divers take up and deliver them to Mynheer just the same as they come out of the sea." The opening of the oysters, he adds, quite unnecessarily, was always done in

private. As regards their trade, " their warehouses were full of goods," particularly leather, spices, sugar, broadcloth.

> The Dutch leave no means untried to engross every branch of trade into their own hands, and if an obstinate perseverance in selling their goods at low prices . . . and a steady resolution in carrying on Fortifications and Buildings at an almost incredible expense, may be esteemed facts conducive to success, they are certainly in a fair way of attaining it ; but for my part I could see no trade going on. . . . A hundred Europeans is the established number of soldiers allowed from Batavia for the defence of Kharag fort : what I have seen I take to be about 60 ; and they are all neat, handsome fellows kept under the strictest discipline. Besides these, Mynheer Kniphausen has above a hundred Coffree slaves well armed according to the country manner, with swords and targets who, from his manner of treating them, are likely to remain faithful and contented under their bondage. He takes care to supply them with plenty of dates, Fish and bread ; gives them decent clothing, cools the natural fervour of their constitution by allowing a considerable number of Coffree women to live among them in common ; and never controls and even advises them, in regard to religion : but when they commit a fault he punishes them very severely.

It is a pity we have not been given a description of the king of the island. He must have had a big black beard, and a deep hearty laugh, and enjoyed life thoroughly. Poor Kniphausen ! Three years later he and all his Dutchmen were driven from Kharag Island by Mir Mohanna, a rebel and freebooter from Bandar Rig. They came to Bushire where the British Resident, Mr. Jervis, " entertained them in their distress," and gave them what money and necessaries they had occasion for. And that is the end of the Dutch in the Gulf—as well as Mynheer, with his pearls, his Coffree slaves, and his neat, handsome fellows.

This is a point at which a picture should be given of Bushire—soon to become and remain the headquarters of British political influence in the Gulf. But it is impossible. " Desolate," " dilapidated port," " mean and filthy," are some of the descriptions. All quite true—but equally untrue. If you are lying out at sea near the inner buoy, waiting for the fast mail at sunrise of a November morning, with the Kuh-i-Khormuj in the background, and an opal sea all round you, you will think Bushire dignified instead of mean ; beautiful, not ugly. I give it up. But the beauties cannot have been very apparent to the company's servants, compelled to live in the original " Residency " (which

was probably in the middle of the town), during the latter half of the eighteenth century.

At this distance of time, in the comparative comfort lent by ice and electric fans, we can wonder what Bushire was like to live in then. "A laboratory of malaria and disease," so a Residency surgeon describes it, writing the best part of a century ago, "the almost unapproachable place emits a deadly sickening stench along with eddying bubbles of noisome gas; and the mid-day breeze coming from the West carries the noxious elements through and over the town." . . . "There is a day or two about the 23rd August," he continues, "when the feeling of depression is so intense that the entire population refuses to move." And much more to the same effect. . . . We can sympathise, then, with Mr. Beaumont who, writing to the Presidency of Bombay in 1780, reports, "with concern," that the heavy rains that winter had "destroyed a fourth part of this rotten factory," and that the rest was "in danger of falling from every shower." Eighteen years after, Nicholas Smith, of whom we shall hear later, writing with even greater concern—for he had just survived two revolutions in Bushire in the course of five months—begs for "a reinforcement of sepoys as absolutely necessary to defend this old ruin from the attempts its appearance seems to invite with impunity to the beastly rabble which have of late inhabited this place." And he pointed out, polite but indignant, that "as no fundamental repairs have since been made [that is, since Mr. Beaumont's report of 1780] you may judge its present state cannot be either very convenient or respectable."

The insecurity of this old building was typical of the insecurity of everything else in the Gulf during these years. It is almost impossible to keep track of the upheavals which occurred at Bushire alone between 1763 and 1800. The Residency was withdrawn in 1769; re-opened in 1775. Bushire was sacked and looted in 1779 by Baqir Khan of Tangistan, in the Bushire hinterland; one revolution broke out in 1798; another only five months later. Meanwhile every day and in every way our position in the Gulf was becoming more involved. Mir Mohanna of Bandar Rig, the Arab pirate, whose capture of Kharag Island from the Dutch in 1767 has already been referred to, was a thorn in the flesh of Karim Khan; so much so that in 1764 Karim Khan approached the British Resident in Bushire with a request

" to assist him with a vessel or two to prevent the rebel from escaping by the sea." He undertook to pay Rs. 40,000 a year for two " cruizers," or Rs. 20,000 for one. He had even, it was said, offered to cede to the company the town of Bandar Rig—after Mir Mohanna's defeat. The authorities in Bombay were not prepared to go so far as " to station a vessel or two continually in the Gulf " to support Karim Khan. However, " if the resident thought it any time material to our honourable masters' interests to assist him with one occasionally they had no objection to his doing so provided it did not interfere with any service the company might have " for such vessels. At Mr. Jervis' request the *Tartar*, which was then at Basra, was sent to Bushire to help Karim Khan. The danger of such interference in local politics was foreseen at the time by the council in Basra, who, it is quite clear, sent the *Tartar* to Bushire against their better judgment. " She was never intended and is in no proper state for such service," they write to Mr. Jervis ; and they prophesied that whatever part the vessel might be made to play, nothing but discredit and harm would come of it.

Very sensible ; yet, why, knowing the risks, did they deliberately court them ? And, still more strange, why did they do the very same thing two months later by permitting the company's ship *Fanny* to join with the Turks in an expedition against the Ka'ab, an Arab tribe near Mohammerah, which had caused some trouble by their depredations ? The immediate sequel of this encounter was that in July the Ka'ab retaliated by seizing the *Sally* and *Fort William* as they were coming up the river to Basra from Bushire. The agent and council at Basra were now to realize only too well the wisdom of the sermon they had preached to Mr. Jervis. From that incautious adventure of the *Fanny* sprang a whole series of enterprises, each more rash and more fatal than the other. First came the inevitable punitive expedition sent from Bombay in 1766, " as well for the credit of the honourable company as to prevent our trade to the Gulf being molested in future, to reduce him (the Ka'ab Shaikh) to obedience and obtain satisfaction for the above captures." A fleet of six vessels with 50 European infantry, 15 artillery men, 150 sepoys and 25 lascars sailed for Basra to co-operate with the Turks in suppressing the Ka'ab. The result of this expedition was lamentable. For a long time the Turks would not move.

Our fleet hung on in Basra. When at last the attack was made, it failed; the Ka'abs burnt the *Sally* and *Fort William;* the British forces lost heavily; the Turks broke up their camp and retired. To complete everyone's discomfiture, Karim Khan suddenly interfered and claimed the Ka'ab as his subjects, against whom neither the Turks nor anyone else had any business to wage war. It was obvious, therefore, that—as the council at Basra reported to the directors in London—there could be no hope of reducing the Ka'ab without Karim Khan's help. The president and council in Bombay had also realized this, and deputed an agent to visit Karim Khan at Shiraz and " induce him to join us against the Ka'ab." So essential was it that the Ka'ab should be reduced that Bombay agreed, " though with very great reluctance," that if Karim Khan demanded as his price our co-operation with him against Mir Mohanna, that price must be paid. And, of course, that is precisely what Karim Khan did demand.

The negotiations which followed are remarkable in that everyone seems to have been at cross-purposes. Bombay wanted peace with Karim Khan at any price; Basra was perfectly prepared for war; indeed, ordered the factor at Bushire to seize Karim Khan's ships while negotiations were in progress; the envoy himself (Skipp) quarrelled with the Vakil. However, in the end, an arrangement was concluded. The British were to attack and capture Kharag Island " with all their ships "; Mir Mohanna was to be handed over to Karim Khan, alive if possible, but " if he should be killed in the war, his head or some sign of him." In return, Karim Khan would give us 15,000 tomans after the capture of the island, and make good the losses caused by the Ka'ab, his subjects, who, the Vakil admitted, had certainly " got possession of a considerable quantity of goods, the property of persons belonging to the English company." The attack on Kharag took place on May 21, 1768. It was a dismal failure—even more humiliating to our prestige than the Ka'ab defeat. And our ships left the island before Karim Khan's forces had come up.

But we have not finished the dismal catalogue of our mistakes. Some time back a British ship (the *Islamabad*—Captain Sutherland) had been driven ashore by stormy weather at a place called Mogoo, on the Persian coast, " that noble bay," as an old

admiralty report describes it. The Arab lascars had treacherously murdered Captain Sutherland and the officers, and plundered the ship. The lascars, landing on the island of Qais with their loot, were seized and plundered by the Shaikh of the island; who, in his turn, was attacked later on and robbed of the treasure, which consisted of many pearls, by Shaikh Abdullah of Ormuz. All this happened in 1765. In October, 1767, the agent and council of Basra had a consultation on the subject. Time was heavy on their hands, "the operations against the Ka'ab being at a standstill," and now was a favourable time for getting restitution.

> Though Shaikh Abdullah was neither the murderer of Captain Sutherland and his officers, nor the person who was immediately concerned in the plunder of the *Islamabad*, still as by all accounts he is in possession of that ship's treasures knowing them to be stolen and has not been sufficiently honourable to return them to us, justice most assuredly demands that restitution. . . . Moreover his fort is all in pieces and not one of his gun carriages but what is useless: his gallivats are all in very bad order; our ships could go within hail of the Fort, and if they were to go, the Fort could not hold out two hours.

Finally, no trouble was to be anticipated from Karim Khan, the more so as that gentleman was to get half the plunder recovered. So light-heartedly did the council at Basra embark on their little war with the Shaikh of Ormuz—to kill time while Skipp was evolving a treaty up at Shiraz.

If the expedition against the Ka'ab was a failure, that against Ormuz was a disaster. The *Defiance* was blown up near the island of Kishm, with the loss of eleven officers. The enemy's vessels in large numbers, prevented any help being given by the other ships of the squadron, and the survivors "thought it more prudent to make the best of our way to Gombroon road."

What the poor directors, sitting in their board-room in London and dreaming about dividends, thought of all this muddle and failure, can easily be imagined. Bombay and London did not see eye to eye with regard to policy in the Gulf—especially in the matter of the treatment of Karim Khan—but they both agreed whole-heartedly in lamenting "the precarious and unsettled state of affairs in the Gulph of Persia." The court of directors wrote bitterly to the agent and council at Basra in 1768: "We observe with great concern that the forces sent before had not been able to effect one single object for their interest or credit; on the contrary . . . will be attended with a considerable expense to us

and embroil their affairs in every part of the Gulph." They criticize in detail each one of the unfortunate undertakings we have narrated, and wax particularly disagreeable on the subject of the Ormúz expedition: "a most imprudent and indiscreet action"; as to which they observe, "if you had met to consider a mode to embroil our affairs it is very doubtful if you could have done it so completely as by the measure you have now taken." They conclude in plain English: "Upon the whole, from the best judgment we can form, we totally disapprove of your system of politicks."

Indeed, for a purely commercial company, as it was then, whose servants, whether styled as "agents" or "residents," had no political functions whatever, these adventures were somewhat surprising. In a letter written from Bombay in 1769, the President and Governor in Council echo these sentiments: "We feel an equal concern with our honourable masters for the distressed, disgraceful situation of affairs in the Gulph of Persia." But immediately after this, and as though they were not yet satisfied with what they had done, Basra and Bushire between them managed completely to antagonize Karim Khan. To the intense indignation of the council in Bombay, who had all along fought hard to keep the peace with the Vakil, Mr. Morley, their Resident at Bushire, advertized to the world the rupture of friendly relations by abandoning the factory there entirely on his own responsibility. For the next six years we continued more or less at war with Karim, that is to say, our ships were captured and plundered by all and sundry. These piracies, Karim Khan could have stopped, but did not—for the obvious reason that he profited by them.

And yet the strange thing is that, in spite of these mistakes and worse, the closing years of the century saw British influence "paramount in the Gulf"—as the historians put it. The reason probably was that although we certainly did not do well when it came to trying conclusions with the Ka'ab or Mir Mohanna, or even Shaikh Abdullah of Ormuz, nobody else could do any better; and after Karim Khan died in 1779, no one could do as well. All the little Powers up and down the Gulf busied themselves with cutting each other's throats. "The Imam of Muscat," writes John Beaumont from Bushire, in 1780, "continues at war with Shaikh Rashid (of Bahrain). Shaikh Abdullah of Ormuz is at war with the people of Kharag; the Grain (Koweit) people

are at war with the Ka'ab—and Bandar Rig was a few days ago accidentally consumed by fire." In addition, Shaikh Nasir of Bushire was at war with Shaikh Rashid. Amid this pandemonium the English went steadily on, minding their own business now. The Portuguese had gone; the Dutch had gone; the Persian fleet had gone. By a process of elimination the English alone remained.

But the disturbed and exhausted condition of Persia did not make for good business. Trade in the Gulf, as an official report written in 1790 declares, was languishing. And it is not surprising to learn that in one year the accounts of the Bushire Residency (which was now the company's head-quarters in the Gulf) showed a loss of nearly Rs. 10,000. That was in 1779, when Bushire was sacked by Baqir Khan of Tangsir. The town, with its 10,000 inhabitants, was set on fire, relates Beaumont, the Resident, and looted by a handful of men, while Shaikh Sadun, the brother of Shaikh Nasir (who was, unfortunately, away at the time), "kept close in his house, not daring to stir out, though supported by near 200 armed men with musquets, when 50 brave fellows led by a man of courage might have recovered the place."

To Beaumont this was merely what he describes as a "disagreeable situation." Mr. Nicholas Smith, who had to go through a similar experience twenty years later, when a revolution against Shaikh Nasir broke out in this most unquiet town, was not so philosophical. "Seeing no prospect of tranquility here for some time to come determined me," he writes, "to retire with the honourable company's and my private property to Kharag till Bushire became permanently settled, or that I could be assured of such support from your honourable board as my incoherent situation requires."

Unfortunately for Mr. Smith, a fleet of the piratical Beni Uttobee Arabs was then blockading Kharag, so he had to see things through in Bushire, "sustaining a siege of five days, and being obliged to drink water little better than the sea."

Scarcely a house escaped being stripped (he continues), and it was with the greatest difficulty with the Residency sepoys and my own threats that I frustrated the several attempts made on this old ruin. All the factory servants had retired to their own houses and were plundered of even the shirt on their backs. As they have nobody else to look up to in their misfortunes, I have supplied them with clothes, and hope your Honourable Board will reimburse me this expense and

the loss of great part of my own clothes which were in the hands of the washerman. . . . Your Honourable Board will, I hope, consider that I undergo enough in other respects in these disturbances without allowing me to suffer the loss of my private property and hard-earned subsistence. . . . And though I have never received, solicited or expect your favour, you will surely not refuse the grant which justice demands.

Somewhat acid, that last sentence. But Mr. Smith was doubtless feeling bitter at the time, for he had lost not only his linen but his job—being under orders to hand over charge of the residency to Mirza Mehdi Ali Khan, who had been sent from Bombay with very particular instructions on commercial and political matters. The painful truth is, as we gather from the company's correspondence, that Mr. Smith had used very much the *mot juste* in describing his situation as "incoherent"—and had not altogether observed, as he should have done, the company's orders to its servants to "live soberly and frugally." But Nicholas went down fighting. He would leave Bushire if he had to; but hand over the British flag to the Mirza—never. In a long and eloquent letter, breathing patriotism and port, he justifies his action to the governor and council, who replied that they could "scarcely reconcile it with a perfect state of sanity!" We cannot quote all of the eight perfectly good reasons he brings forward, but here are some :—

Because I conceive it repugnant to the honour of the British nation, consequently infamy in me and disgraceful to the name of the Englishmen to deliver the British flag to the will of a Musulman subject. . . .

Because I have thoroughly ascertained that the British flag will never again receive that respect which every Englishman is justly tenacious of, when the inhabitants observe with surprise what they suppose impossible that the British flag should be so unprecedentedly and strangely appropriated.

Because (8thly and lastly) for many reasons which my local knowledge and six years' experience affords me of the inhabitants here, of their prejudices, customs, manners and religion I can never be accessory to a proceeding which my national pride revolts at and carries me so far to declare I would rather suffer any private injury than be the willful Agent of Public Dishonour to my King, Country and Honourable employers.

More incoherent than ever—but, what a lad!

The company had other things to think of, however, than refractory agents. A cloud was on the horizon which gave them

anxious thought—the French menace, in Europe and Asia. There was another cloud which threatened soon to darken the whole sky. "Although the Persian Gulf is now in a tolerably settled and peaceable state"—says the commercial report, already quoted —"and the British flag is there treated with great respect, a weak, unarmed British vessel ought not to be suffered to take a voyage from any of the ports in India to Basra . . . some danger is justly to be apprehended from pirates." That was written in 1789. Ten years later piratical attacks on British merchantmen, and on men-of-war as well, had become so common that it was no longer a question of *some* danger, but of very great danger to navigation and the freedom of the seas. Not for nothing do our maps still give that barren strip of the south-west littoral of the gulf, between Cape Musandam and Dubai, the ominous name of "the Pirate Coast." "God preserve us from the monsters," said his Arab friend to Sir John Malcolm on his first voyage up the Gulf in 1800 :—

Their occupation is Piracy, and their delight Murder ; and to make it worse they give you the most pious reasons for every villainy they commit. . . . If you are a captive and offer all you possess to save your life they say "No ; it is written in the Quran that it is unlawful to plunder the living, but we are not prohibited in that sacred work from stripping the dead." So saying, they knock you on the head.

Of such was the infamous robber Rahmat bin Jaubir who, after a stormy career of blackmail and piracy, died, as we are told in an old paper, in this epic manner. "Nearly 70 years old, totally blind and covered with wounds," alone save for a few hired Baluchis (for his tribe had been nearly destroyed), he sailed to Bahrain to wage his last fight.

Shaikh Ahmad bin Sulaiman (the narrative proceeds) engaged him in single combat. Rahmat, seeing that he was beaten, and must either surrender or be captured by boarding, gave orders for his vessel to grapple with the enemy, and took his youngest son, a fine boy about eight years old, in his arms ; and, seizing a lighted match, directed his attendants to lead him down to the magazine. . . . In a few seconds the sea was covered with the scattered timbers of the exploded vessel, and the miserable remains of Rahmat and his devoted followers. The explosion set fire to the enemy's buggalow, which soon after blew up, but not before her commander and crew had been rescued. Thus ended Rahmat bin Jaubir, for so many years the scourge and terror of this part of the world, and whose death was felt as a blessing in every part of the Gulf.

Here we must stop. It is by no means the end of the story; but Great Britain's record in the later years—the suppression of slavery and piracy, quarantine work, marine surveys, the lighting and buoying of these waters—is a more familiar one, which brings us, moreover, dangerously near modern days, the days of the fast mail, and posts, and telegraphs and landing grounds, wherein, some will say, there can be no romance anyhow. For "the fog of memory" lifts when you leave the past and come to the present; and you see things as they are without any glamour.

But things as they are can sometimes serve to recall what is worth remembering. In Mr. Chesterton's play "Magic," that old-fashioned practitioner, Dr. Grimthorpe, warns the girl Patricia Carleon, dreaming of fairies, to remember "the difference between the things which are beautiful and the things which are there." "That red lamp over my door," he says, "is not beautiful; but it is there. You might even come to be glad that it is there." Even so the red lamp of the inner buoy at Bushire, winking away at sea every night, may or may not be beautiful. But we are glad that it is there.

H. D. G. LAW

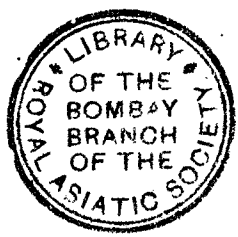
THE COMMENCEMENT OF THE EAST INDIA COMPANY'S TRADE WITH PERSIA

SIR WILLIAM FOSTER, C.I.E.

THE PERSIA SOCIETY
74, GROSVENOR STREET, W.
1926

THE COMMENCEMENT OF THE EAST INDIA COMPANY'S TRADE WITH PERSIA

A LECTURE DELIVERED BY
SIR WILLIAM FOSTER, C.I.E.
BEFORE MEMBERS OF THE PERSIA SOCIETY
AT 74, GROSVENOR STREET, W. 1
ON MARCH 24, 1926



55704

THE PERSIA SOCIETY
74, GROSVENOR STREET, W. 1
1926

THE COMMENCEMENT OF THE EAST INDIA COMPANY'S TRADE WITH PERSIA.

My story has a prologue, to which I must make at least a brief allusion. The actual commencement of English trade with Persia dates back to the early years of Queen Elizabeth, when the servants of the Muscovy Company made a series of attempts to establish commerce with that country through Russia. These ventures resulted in failure, and the reason is not far to seek. Russia had then no port on the Baltic, and so the English commodities which it was hoped to sell in Persia had to be carried first by sea to Archangel, thence transported overland to Moscow, thence across Russia to the mouth of the Volga, thence across the Caspian to northern Persia. These long and dangerous journeys proved terribly expensive, and it was found that the goods, when they reached their destination, could not compete in price with those carried by the Levant Company's ships to Scanderoon and thence via Aleppo overland to Ispahan. So the enterprise was abandoned, and no further attempt was made until the establishment of English trade with India by way of the Cape excited hopes of starting a profitable commerce with Persia by an all-sea route.

The new venture, however, was not prompted from home, for it was only by degrees that the East India Company was brought to sanction a push in this direction. The initiation of the trade was due to its servants at Surat, and was largely the result of the endeavours of the latter to find a market for goods that would not sell in India itself. When a factory was established at Surat towards the close of 1612, both Captain Best, who was responsible for its founding, and the factors he left there,

headed by Thomas Aldworth, gave glowing accounts of the prospects of trade in India, especially for broadcloth. Before long, however, it became evident to the men on the spot that the possibilities of selling large quantities of English goods had been over-estimated; and Aldworth, casting about for means of disposing of the stock in hand, and of the far larger stock expected shortly, bethought himself of Persia as a possible market. Inquiring from local merchants, he was assured that much broadcloth, brought overland from Aleppo, was sold in that country, while raw silk was available in abundance for export to England. The fact that Ormus, at the mouth of the Persian Gulf, was in the hands of the Portuguese, who were declared enemies to all other European traders in those parts, was a formidable obstacle; but, as he wrote to the Company in November, 1613, he was informed that Bahrain was available as a port for English ships. However, nothing could be attempted until the arrival of a fresh fleet from England; meanwhile the factors did their best to collect further information. In June, 1614, the celebrated Sir Robert Sherley arrived at Ajmer, where the Emperor Jahangir was then holding his court. Sherley had been sent to Europe in 1608 by Shah Abbas of Persia to open up relations with one or other of the Christian Powers, for the double purpose of securing aid for the Shah in his perennial warfare against the Turks and of establishing a direct trade in raw silk (a royal monopoly), the traffic in which he was anxious to divert from its ordinary channel through Asiatic Turkey. The mission, however, had proved unsuccessful. Both at Madrid and in London Sherley's proposals were coldly received. In the latter city the East India merchants doubted the wisdom of extending their operations, at least until their position in India itself was on a firmer footing; while many of them were interested in the Levant trade and unwilling to do anything that might

endanger it. A further difficulty was that to purchase the whole of the Shah's silk would need the employment of very large sums of money, and it was by no means easy to raise the capital required to carry on the existing commerce with the East. So Sherley was now on his way back to Persia by way of Lahore. During his stay at Ajmer he had some talk with Thomas Kerridge, the East India Company's representative there, and urged strongly that an attempt should be made to establish English trade in Persia, declaring that otherwise he would invite thither the Dutch, who were, he said, already eager to make the venture. Soon after, there arrived at Ajmer another Englishman, Richard Steel, who had come overland through Persia and was enthusiastic about the prospects of trade in that country. Kerridge encouraged him to proceed to Surat and confer with Aldworth, who gave him a warm welcome—all the warmer, perhaps, because they were both natives of Bristol. They had much talk upon the subject; and, amongst other things, Steel pointed out that it would be dangerous to try any port that involved passing the Portuguese fortress at Ormus, and that Jask would be more suitable for the purpose.

In October, 1614, arrived a new fleet from England, under Nicholas Downton, bringing a large stock of goods for sale; and the small likelihood of vent for these increased Aldworth's anxiety to try the Persian market. In face, however, of Portuguese hostility—soon evinced in a determined attack upon Downton's fleet—a vessel could not be spared for this purpose; and, as a compromise, Steel and a young factor named Crowther were despatched overland to Ispahan for the purpose of securing, with Sherley's assistance, a *farman* or order from Shah Abbas to the Governor of Jask to admit the English whenever they should present themselves. This obtained, Steel was to continue his journey to England

and lay the matter before the East India Company; while Crowther was to return to Surat and make his report.

The two merchants started accordingly in the spring of 1615; and, travelling via Agra, Lahore, Qandahar, Fara, Tabas and Yezd, they reached Ispahan in the middle of September. Here they found Sherley, preparing to depart on a second embassy to Spain. He told them that it was now too late for the English to hope for trade, as the Shah had decided to offer afresh the monopoly of it to the Spanish king; but, after some demur, he obtained for them the desired *farman*. Thereupon Steel proceeded, by way of Baghdad and Aleppo, to England, where he arrived in May, 1616; while Crowther went back to India by the way he had come.

The fresh offer of the trade to Spain was, of course, the outcome of Sherley's advice; and his action in the matter may well seem unpatriotic. It was, however, natural enough in the circumstances. His position at the Persian court, to which, after so long an absence, he had returned empty-handed, was doubtless an uncomfortable one, and a fresh mission to Europe offered an opportunity of rehabilitating himself in the good opinion of the Shah. He had been too long out of England to feel much attachment to his native land; while the fact that he was a Roman Catholic may have further alienated his sympathies. Above all, his experiences in London had probably convinced him that the East India Company was not likely to undertake a business of the magnitude proposed, in the face of the difficulties already mentioned. On the other hand, the King of Spain was regarded as a wealthy monarch; while the position of his Portuguese subjects at Ormus,

close to the port of Gombroon (now Bandar Abbas), offered special facilities for conducting the proposed trade.

A letter from Steel and Crowther, written at Ispahan and detailing the results of their mission, reached Ajmer in February, 1616. This was directed to Edwards, who had succeeded Kerridge in the charge of the factory there; but, as Edwards had now gone home, it was delivered to Sir Thomas Roe, who had recently arrived in that city as ambassador from King James; and Roe, judging the matter to fall within his province, at once wrote to the Company on the subject. The *farman* which had been procured he thought of little consequence, as no trade worth speaking of could be obtained upon the coast, while the Shah could not be expected to send down his silk until a formal agreement had been concluded. To the ambassador it seemed that the dominant factor in the situation was Sherley's fresh mission to Europe. Roe had a diplomatist's faith in diplomacy, and he felt sure that the Spanish king would embrace the proffer of this valuable commerce, in which case all efforts of the English to obtain a footing would be unavailing. The only hope lay either in defeating Sherley's negotiations at Madrid or in effecting some amicable arrangement there by which both nations would share in the trade. For the present, all that Roe considered it advisable to do was to write a respectful remonstrance to the Shah, pointing out the perils of allowing the Portuguese to dominate his coast and urging him to establish a free port and throw open the trade to all comers. This letter he forwarded to the care of William Robbins, an Englishman residing at Ispahan; and then he turned his attention to other matters until an answer should come from England to the letter he had addressed to the Company.

Quite another view, however, was taken at Surat,

where Kerridge was now the Company's Agent. The ambassador's action in opening and dealing with the letter from Steel and Crowther was warmly resented, as the question of trade with Persia was, in the factors' opinion, a matter purely commercial, and therefore outside Roe's province. Moreover, the fleet in which the ambassador had come had brought out a fresh stock of broadcloth and other goods, for which there was no immediate prospect of sale; and these commodities, it was argued, might just as well be ventured to Persia as lie unsold at Surat. Accordingly, at a consultation held early in October, 1616, it was decided to send a ship to Jask. Pepwell, the commander of the fleet, opposed the project, urging the views already set forth by Roe; but these the merchants set aside, with the remark that the ambassador's letter showed him to be "far transported in error of opinion" on other mercantile matters, and that he was evidently as far wrong in this. Sherley's absence was thought to be favourable rather than otherwise; while the renewal of the war between Turkey and Persia was considered likely to occasion both a dearth of broadcloth and a surfeit of silk, thus increasing the chances of profitable trading. It was further determined that the leadership of the enterprise should be entrusted to Edward Connock, the chief of the factors newly arrived from England. Connock, it seems, had had long experience in the Turkey trade, and was therefore held to be peculiarly well fitted for the post. Thomas Barker, then second at Surat, was chosen for his principal assistant; while the rest of the party was made up of three of the new factors and an interpreter. The instructions given to the merchants were to carry the cargo, on landing, to some "good town of defence," for security against robbers or the Portuguese; then Connock was to proceed to the court, deliver to the Shah a letter from King James (an unaddressed

one in which the Shah's name had been inserted at Surat), together with a present, and solicit a grant of the concessions required. This obtained, he was to advise the Company overland, and also the factors at Surat and Bantam, whence spices might be sent to Persia, should the prospects of trade warrant this course. The stock entrusted to the merchants amounted to £6,833, of which £550 was in cash.

Naturally, Roe was much annoyed when he discovered that his opinion had been slighted and that a party of merchants had actually been dispatched. Both publicly to the Company and privately to its Governor, he complained bitterly of the behaviour of the Surat factors. However, it was not in his power to alter the facts, and he decided to make the best of the situation. After consulting an ambassador from Persia who had arrived at Ajmer, and enlisting his advocacy, he wrote again to Robbins at Ispahan. The ship which had been sent, he said, was "but to trye and settle our enterteynment," and he hoped the Shah would not "judge us by this beginning." He enclosed a draft of privileges desired, and intimated that, if these were granted, the English would "roundly and duly" fulfil the Shah's requirements. He strongly urged Robbins to obtain these concessions; and he concluded by saying that possibly by the next fleet he would receive instructions to proceed to Persia and bring matters to a conclusion.

Meanwhile, Connock and his companions were speeding on their way, with high hopes of success. The ship which had been chosen to convey them was the *James*, of 600 tons, under the command of Alexander Child, whose account of the expedition may be read in the first volume of *Purchas His Pilgrimes*. The vessel started early in November, 1616, and after an uneventful voyage anchored a month later off Jask. Connock and

Barker went ashore to visit the so-called Governor. He, however, could do little to help them; but he offered to accompany them to his superior officer at "Mogustan," which seems to be identical with the modern Minab. Thither Connock and three of his companions journeyed accordingly. The master of the *James*, mindful of his instructions from Captain Pepwell, was for putting the goods ashore and returning at once to Swally; but the merchants were by no means willing to have their retreat thus cut off, and a strong protest induced Child to agree to await their return before landing the cargo.

On the way to Minab, Connock and his companions heard a rumour of an attack intended upon the *James* by a Portuguese squadron from Ormus; whereupon they resolved to order the master, should the enemy appear and cut off intercourse with the shore, to proceed to Gombroon and anchor under the guns of the Persian castle there. This seems uncommonly like running into the mouth of the lion, and it was perhaps fortunate that the Portuguese squadron did not materialize.

Minab was reached without incident, and there the party was received with much ceremony by the Governor, Zulfaqar Khan, to whom they exhibited the Shah's *farman*. He professed lack of power to conclude any agreement for trade, but promised favourable treatment and any furtherance that it was in his power to give. Connock and another merchant then set out on their return to Jask, intending to arrange for the landing of the goods and the departure of the *James*; but on reaching Kuhstak, a village on the coast about twenty miles south of Minab, Connock changed his mind and wrote to Child to bring his ship round to that place and land the cargo there; in the meantime he himself would return to Minab and fetch camels to carry up the goods. To this, however, the cautious master, anxious for the safety of his vessel, would not agree; and Connock was forced to

continue his journey to Jask and take the merchandise on shore there. This done, with a sigh of relief Child sailed on 20th January, 1617, and got back to Swally on the 6th of the following month.

At Jask the merchants, now left to their own resources, prepared at once to start for Ispahan with their goods. As the procurement of privileges from the Shah was a matter of urgency, Connock, with two others, pushed ahead, leaving the rest of the party to come on more slowly with their packs of merchandise, under the charge of Barker, the second in command. Connock reached Ispahan on 24th March, 1617, but found, to his great disappointment, that Shah Abbas was far away on the borders of his kingdom, immersed in the struggle with the Turks. Thither it was impossible to follow him until the other factors arrived with the presents intended for His Majesty and the equipment necessary for the long journey. William Bell was therefore sent back post haste to meet the caravan at Shiraz and urge the immediate despatch of supplies. Here, however, came in the usual jealousies and quarrels. Barker had much resented Connock's appointment to a post which he thought should rightly have fallen to himself, and he was inclined, therefore, to thwart rather than further the schemes of his chief. He and his companions had, after a leisurely journey, reached Shiraz on 2nd April, and had been welcomed by the Governor (probably the celebrated Imam Quli Khan), who placed at their disposal a house, as usual rather dilapidated, belonging to the Shah. By the terms of their commission, Barker was to be the head of the Shiraz factory, should one be established there; and being thus in a measure independent of Connock, he was intent chiefly upon making his own position agreeable, and paid small attention to the appeals addressed to him from Ispahan. In fact, it was not until three weeks after his arrival

that he could be induced to allow two of the factors, Pley and Pettus, to start for the capital with the presents and a portion of the stock of merchandise. Both these factors were at daggers drawn with Barker, and readily lent their support to Connock in denouncing his malpractices; while Barker, on his side, was doing his best to wreck the mission by his letters to Roe, filled with calumnies of Connock and sensational accounts of his extravagance and his supposed evil designs. These accusations—particularly an allegation (entirely false) that Connock had assumed the title of ambassador—excited Roe's anger afresh, and he wrote to Kerridge urging the recall of the offender; but Kerridge declared that the reports were unfounded, and pointed out that in any case Connock would be with the Shah long before a message could overtake him. So the ambassador was forced to allow matters to take their course.

While Connock was waiting at Ispahan he made the acquaintance of William Robbins, whom, as we have seen, Roe had endeavoured to enlist as his agent in the negotiations with the Shah. Robbins, however, was not disposed to run the risk of dealing in such matters with so imperious a monarch, who, according to Connock, cut off heads every hour; and he now very willingly made over to the newcomer all the papers he had received from Roe, including the ambassador's letters to the Shah. At Connock's entreaty he consented also to accompany him to the court, where his services, if only as an interpreter, promised to be of great assistance.

Not only Connock, but also his fellow factors, were full of hopes for the establishment of a large and profitable commerce in Persia. Already, they wrote, the royal treasurer, Lala Beg, had made overtures for the purchase of all their broadcloth, and had, further, offered to supply them with 3,000 bales of silk on his master's account, to be paid for in the following year in

spices, sugar, cloth, tin and other goods. Though their experience was so limited, they had not hesitated to write from Jask to Bantam for 500 tons of spices, or to assure the Company from Ispahan that a thousand broadcloths, with other goods in proportion, would yearly be sold in Persia. To Surat they wrote urging that, as a single ship would be exposed to capture by the Portuguese, the whole of the next fleet from England should be ordered to proceed to Jask with the greater part of its cargoes, besides a quantity of sugar and other commodities to be provided in India. On these ships, they suggested, Indian traders should be induced to embark with their merchandise, in preference to the usual journey by land via Qandahar, "shewinge them there little charge in fraight, there danger lesse, and there brevitie of time in there passadge least of all." This practice once established, there was every hope that the maritime trade between India and Persia, hitherto controlled by the Portuguese, would pass into English hands; and that any blow to the power of the Portuguese would be welcomed by the Persians the factors felt assured. "They are generally hated heere," wrote Pettus, "the reason they have beene soe perfideous and base lying people. By reporte the Kinge hath spoke publickly that they neaver yet towld him a true tale. There is better expectation of us," he added, proudly. "Wee have more courtious use of the common people then ever they had, and more respect of the greate ones. I have observed at Sirash and since my coming heather [that is, Ispahan] howe the people make showe of our welcome (God knowes their hartes), daylie presenting us with frutes and other victualls for our spendinges. The general report noysed heere abroad [is] that wee can demand nothinge of the Kinge in reason that will bee deneyed us."

Connock appears to have left Ispahan for the court some time in June, 1617, accompanied by Tracy, Robbins and a Swede named Benedict Oxenstern, who seems to have been travelling in Persia for his own amusement. Pley and Pettus were left behind with the rest of the merchandise. Soon after starting, Connock resolved to leave Tracy to bring on the presents and goods, and to push ahead with his other companions. He was anxious to reach the Shah as quickly as possible, for the friar who was watching the interests of the Portuguese had left Ispahan for the court in such secrecy that five days elapsed before the news reached the Englishmen. The party reached the royal encampment on 11th July, only to find that the friar had arrived two days before them and had already done his best to poison the Shah's mind against the newcomers by informing him that Connock was only a merchant, that the presents he brought were from his employers, not from the English king, and that the letter from that monarch had not been specially addressed to the Shah. The disclosure of these facts, which the friar had learned from Connock's traitorous subordinate, Barker, threatened to prevent the audience to which the intrepid factor had looked forward with such eagerness; but, as he expresses it, he "countermined (though with some expence)"; and ten days after his arrival he was allowed to present himself at the court. His account of the interview may be given mostly in his own words. "In audienc[e] and sight of all the lords of the courte the Kinge tooke His Majestye our Kings letter, by mee delivered him, which he honnored by puttinge itt to his mouth, then one his head; when then he perused the seale and the manner of the sealinge. He opened itt, demands whether the King had thearto fermed [*i.e.*, signed]; of which I satisfiinge him yes, the fryer replyed nott one woorde. The Kinge then seemed satisfied thatt itt was a true

letter. The Kinge asked mee whatt cheeflie by the letter our Kinge required. I answeared hime: amyty, trade, and commerce between the two kings and their subjects; which His Majesty this kinge had formerly, by the ambasadge of Sir Sherly solicited, then by his commandements to thatt purpose latly granted us. The bennefitt thearby arrisinge to booth kings and their subjects to this kinge I discoursed. But the Spanishe agent proposinge the damage and ruine of the trade of Ormus, the stoorehowse of their empire, if the Kinge accepted us; when with our ships wee might att Jasques (the enterance of the Gulph) intercept the ships passinge to and frome Ormus. Hearuppon the Kinge asked the fryer whether the kinges of England and Spaine weare nott in amity and peace. The fryer replyed thatt, yt notwithstandinge, wee did take their ships whear wee mett them and wear able. . . . The agent thus openly taxinge our nation, and immodestly proceeding, the Kinge granted mee, and gave attent eare to my reply. And then, nott sparing relations, I assured the Kinge (and compelled the fryer agent to confess it true) thatt till the Portingall begane with us, wee gave them noe offence." Connock then described how, when the Great Mogul had granted the English permission to trade in his country, the Portuguese three times attacked their ships, only to be repulsed with great loss; and he submitted that the question whether his fellow countrymen should be allowed to trade in Persia was one to be settled by the monarchs of those two countries, and that the Spanish king had no right to interfere. "The Spanishe agent hearto would, butt could make noe reply to satisfie the Kinge; butt the Kinge sayde wee had right one our parts. And when he had farther discoursed with mee of the honnor that might arise by the frendship between His Majesty our Kinge and hime, and of the bennefitt to ther dominions, as of some

important reasons thatt moved the Portingall this frindshipp to croose and hinder, the Kinge was soe fully sattisfied thatt to the fryer agent he sayde in Italian: Padre, Padre; then in his owne landguadge thease expresse woords: lett hime splitt in tenn thowsand peeces thatt tells me lyes; which he redubled. He called for wine, and in a lardge boule he dranck His Majestie our Kings health; which he caused me to pledg, himselfe uppon his knee honnoring the same. Which done, he tould mee I was welcome: our Kinge shoulde be his elder brother in his respects: his frendshipp he did dearly esteeme and tender: thatt he would grant us Jasques, or any other poort wee woulde require, and such freedome in every respect as in his honnor he maye grant. And all this in the Spanishe agents presence; to whome he hath nether afforded good woord nor countenance from that to this hower; butt hath mee graced with fower severall presents of foule and veneson; which he hath att noe time accostomed to any."

The good impression made by the English representative was increased when the presents arrived and were on 3rd August laid before the Shah. Again to quote from Connock's letter: "The agent fryer, the Kinge toulde mee, he sent for to be present, to lett hime see the honnor he would doe mee. The Kinge arose, came and satt by me, drancke His Majestie our Kings health, discoursed of England, of our kings disposition, of his greatnes and strenght, both by sea and land. He openly tould his lords the English weare a people free frome lyinge or deceite, butt thatt the Portingals had any time these twenty years toulde hime nott one true woorde. Indeed, soe much was the Kings expression of frendship to His Majesty our Kinge and affection to our nation (even in the fryers face) thatt in faith I admired yt."

In the same letter Connock told his employers that the Shah had promised to let him have 3,000 bales of silk at current prices, which would mean that it could be put free on board at Jask for about 6s. 6d. a pound. The trouble was to find the means of payment, but Connock proposed to begin with 500 bales and to sell part of these at Surat, the proceeds to be returned to Persia in sugar and other Indian products. Further, he intended to arrange for a shipload of spices from Bantam; while goods from England would help to make up the balance. The Shah, he said, fully understood that long credit was necessary and that the growth of the trade must be gradual; but his own vision of the future was that "in proceess of fewe years the whole quantyty of silke made in thease his kingdomes, amountinge to full one million starlinge, att 6*s*. the 16 ounces Englishe (by my computation), maye by the Englishe be hence by sea carryed and dispersed throughout Christendome, and nott more through Turcky be transported. If Your Honnors please, you may this compase, to the infinitt bennefitt of yourselves [and] of our land in generall." Connock recognised that the Turkish Sultan might resent the diversion of the trade by driving the English merchants out of his dominions; but he contended that the loss of the Levant trade would be fully recompensed by "this far mayner bennefitt." He begged that two commissions should be sent to him, one from the King, appointing him his agent, the other from the Company, constituting him their chief factor or supervisor; also another letter from King James to the Shah, together with a handsome present, which should include a grand carriage, some weapons, and a supply of dogs, fighting cocks, and hens. He had already promised the Shah to write to India for peacocks, a kind of bird quite strange to him. The grateful monarch is reported to have given Connock 100 *tumans* (*i.e.*, about £333) in money, besides

other presents. He also delivered to him a reply to King James's letter and a *farman* embodying most of the concessions desired. With these Connock returned joyfully to Ispahan, and thence proceeded to Jask, to meet the fleet which he fondly hoped was on its way to that port with the materials for carrying out his grandiose schemes.

There were, however, cooler heads than Connock's, both in England and in India; and in neither country was there any intention of rushing too hastily into a commerce which, though not without promise of profit, had also some evident elements of danger. At the beginning of 1617, when the despatches for the outgoing fleet were under consideration in London, the Company had, of course, heard nothing of Connock's mission; but they had received Roe's letter, speaking slightingly of the prospects of trade, yet insisting earnestly on the danger of allowing the Portuguese to dominate the situation; and they had heard all that the plausible tongue of Richard Steel, backed by his experience of two recent journeys across Persia, could urge on behalf of the proposed venture. The deliberations appear to have been long and anxious. The probable damage to the Levant trade was considered; also the fact that to take all the Shah's silk would require large sums of ready money—estimated as high as 600,000*l.* per annum. In the end, the arguments of those in favour of the project carried the day; and, after obtaining the approval of the Privy Council, instructions were sent to Roe on the matter. These reflected the hesitation felt lest the Company should be committed too deeply. Permission was given to the ambassador, if, after making careful inquiries, he saw fit so to do, to despatch some fitting person or persons to negotiate with the Shah for the establishment of such a trade as should be found consistent with the Company's means; stipulations were made as to customs

duties and the provision of a suitable port; it was to be arranged that at least one-half of the price of the silk should be accepted in English goods, and the remainder in money, spices and Indian products; while the price of the silk was not to exceed about 6*s*. the pound. With these instructions went a letter from King James to Roe, approving his past proceedings in the matter and authorising him to conclude a commercial treaty with the Shah.

These documents, which came to Roe's hands in October, 1617, gave him the liveliest satisfaction. It was now open to him, if he chose, to displace Connock and entrust the negotiations to someone in whom he had more confidence; but he acted with his usual moderation and good sense. Since nothing had yet been heard in India of the success or failure of the mission, he judged it inadvisable to send a further supply of merchandise; though even that he did not insist upon. He left it to Kerridge and the commander of the fleet to despatch, if they chose, a vessel to Jask for news; and he drew up a commission to Connock to negotiate with the Shah on the basis of the instructions received from the Company.

Accordingly, on 14th November, 1617, a small vessel, the *Bee*, was sent to Jask under the charge of Edward Monox and another factor. The ship reached its destination on 6th December, and Connock was found awaiting its arrival. Pley, who had accompanied his chief from Ispahan, had died four days earlier, while Connock himself was far from well. The discovery that the *Bee* had brought neither money nor cargo was doubtless a severe blow; while the fact that the Company required, before any trade was begun, a formal contract for the price of silk, etc. (which would necessitate a fresh journey to court) must have been a further aggravation. Before he could decide upon a course of action, the news that the Governor of the province had detained some of

the silk that was following him to the coast, called him to Minab; and on his way thither he fell sick at Gatan, a village one day's journey on the road. Worn out by his tireless activity, depressed by the failure of his cherished plans, and worried by the suspicious attitude of the newcomers, his illness soon took an unfavourable turn. He lingered during ten days of misery, and then, after making his will and burning his papers, he expired on Christmas Eve. During his sickness his thoughts had turned more and more to the old religion which still retained its influence over many of the Englishmen of the day—especially those who spent much time abroad—and before he died he professed himself a Roman Catholic; indeed, to the unsympathetic Monox he appeared to be "chieflie troubled for want of a confesser and other rightes of that his blind religyon; also grived that he had written to Your Honnours so much to the disgrace of a Portugall frier at Spahan." "He lived an atheist and dyed a Papist," was the comment of the implacable Barker. Thus ended in sadness and gloom the career of the indefatigable merchant to whom was mainly due the establishment of English commerce in the dominions of Shah Abbas.

Here, too, must end this paper, which is already of inordinate length. It tells only the beginning of the long connexion between England and Persia; but this was a real beginning, and henceforward there is no break in the story. Probably you were already acquainted with the main outlines; yet there is sometimes an advantage in treating an episode of this kind upon a larger scale than is possible in a general sketch, and perhaps what I have said will bring home to you the great difficulties which the early traders encountered in their efforts to find fresh markets in the East, and the courage and persistence with which they met and overcame such obstacles. Nor is the story destitute of interest in other respects,

especially in the glimpses it affords us of that extraordinary character, Shah Abbas the Great, of the romantic adventurer, Sir Robert Sherley, and of the unfortunate merchant who was the pioneer of Anglo-Persian trade and who paid the penalty of his enterprise with his life.

Printed by
Charles Skipper & East
49, Great Tower Street, E.C. 3

Die Wirkungsstätte Zarathuštros.

Von **Carl Clemen.**

Wie über die Zeit Zarathuštros — die Unterscheidung von zwei Männern dieses oder eines entsprechenden Namens, wie sie neuerdings wieder Nau (Étude historique sur la transmission de l'Avesta et sur l'époque probable de sa dernière rédaction, Revue de l'histoire des religions 95, 1927, 162, 6) versucht, wird bei anderen kaum Beifall finden —, so gehen auch über den Schauplatz seiner Wirksamkeit die Meinungen noch immer auseinander. Während Tedesco (Dialektologie der westiranischen Turfan-Texte, Le monde oriental 15, 1921, 256, Ostiranische Nominalflexion, Zeitschr. f. Ind. u. Iran. 4, 1926, 129) und im Anschluß an ihn Meillet (Trois conférences sur les Gâthâs de l'Avesta 1925, 26 f.) für Westiran sind, haben sich Christensen (Quelques notices sur les plus anciennes périodes du Zoroastrisme, Acta orientalia 4, 1925, 81 ff.), Huart (La Perse antique et la civilisation iranienne 1925, 208) und Lommel (Deutsche Literatur-Zeitung 1926, 944 f.) von neuem für den Osten ausgesprochen. Wenn Huart dabei den Gönner Zarathuštros, Vištaspo, für den Vater Darius' I. hält, so würde das freilich wohl vielmehr für den Westen sprechen, und auch wenn man diese Gleichsetzung aufgibt, könnte für ihn geltend gemacht werden, daß dieser Name später dort vorkommt, ebenso wie derjenige von Vištaspos Gattin Hutaosa (in der Form Atossa) bei der Tochter Cyrus' und Artaxerxes' II., während der Familienname Zarathuštros, Spitama, bei dem Schwiegersohn und in der (wenigstens von Justi, Iranisches Namenbuch 1895, 309 so erklärten) Koseform Spitakes bei dem Sohn des Astyages wiederkehrt. Aber

bei Arrian (anab. VII, 4, 6) erscheint auch ein Baktrier Spitamenes, und im Westen könnte dieser und der Name Vištaspo und Hutaosa vorkommen, weil sich die Nachkommen Zarathuštros und seines Gönners später dorthin verbreitet hatten oder weil in der Familie der Achämeniden die Erinnerung an diesen und seine Gattin fortlebte.

Fragen wir also, da Huart und Lommel keine Gründe für ihre Ansicht angeben, warum Christensen sie vertritt bzw. warum er die Theorie von Tedesco ablehnt, so wendet er gegen ihn ein (a. a. O. 83): les quelques traits ouest-iraniens qu'il signale dans la langue avestique n'excluent pas la possibilité de son origine est-iranienne, car il se peut que quelques formes ouest-iraniennes et quelques particularités syntaxiques appartenant aux dialectes occidentaux se soient glissées dans les rédactions des Gāthās et des Yašts anciens faites par le clergé médique pendant la période des Achéménides, comme, plus tard, la rédaction arsacide a introduit dans l'Avesta des traits moyen-iraniens. Auch Nariman (The Homeland of Zoroaster, Kaisar-i-Hind, 21. Februar 1926) stimmt dem zu, ja Reichelt (Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft II, 4, 2, 1927, 29 f.) macht darauf aufmerksam, daß sich manche nordwest-iranische Form auch im Ostiranischen finde und „bei der Größe des östlichen Gebietes" auch sonst dort hätte vorkommen können, entscheidet sich aber deshalb noch nicht für dieses, wie auch Christensen fortfährt (83 f.): l'état de la civilisation et la nature du conflit religieux que nous distinguons dans les Gāthās constituent pour moi le critère le plus décisif pour leur origine orientale. Les tribus iraniennes qui immigrèrent en Iran occidental, voyaient là dressé devant elles l'édifice puissant de la civilisation assyro-babylonienne. Les inscriptions assyriens contiennent les récits de guerres incessantes contre les chefs de tribus médiques. Les Mèdes avaient dans leur voisinage des peuples bien organisés possédant leur dieux et leurs cultes particuliers, mais l'influence assyro-babylonienne était prépondérante dans toute l'Asie antérieure. Comment serait-il possible qu'une littérature religieuse née dans ce milieu ne gardât pas la moindre trace

du contact des Iraniens avec ces peuples étrangers et leurs religions, des guerres nationales et des idées du monde assyro-babylonien? Les adversaires du prophète ne sont pas des peuples d'origine étrangère, adorateurs de dieux assyriens, urartiques ou hettites, mais tout simplement des adorateurs des daivas aryens qui maltraitaient le boeuf dans leur orgiasme religieux, s'enivrant du suc de la plante hauma; ils étaient des Iraniens barbares, des nomades brigands, qui adhéraient à des formes religieuses ancien-iraniennes plus primitives, lesquelles s'étaient conservées le plus fidèlement dans les pays iraniens situés au dehors du domaine de l'influence assyro-babylonienne. Ich kann indessen ein solches argumentum e silentio nicht als zwingend ansehen, und auch Christensen selbst scheint, wenn er später (S. 85) sagt: on pourra localiser le peuple des Gāthās en Sogdiane, en Ferghane ou en Bactriane, nicht mehr an die Gegend von Merw zu denken, auf die er früher einmal (Actes du XIV^{e} congrès international des orientalistes, Appendices à la section I, 595f.) aus der Angabe von Bar Bahlul in seinem syrisch-arabischen Lexikon: Abhastaga ... ist der Name des Buches des Zoroasters, das er in sieben Sprachen, syrisch, persisch, aramäisch, segistanisch, marozisch, griechisch und hebräisch, verfaßt hat, da von diesen sieben Sprachen nur das marozische in Betracht kam, geschlossen hatte. Reichelt hatte das auch schon früher (Die Heimat des Awesta, WZKM. 29, 1915, 364) als unsicher genug bezeichnet, aber allerdings durch zwei Fakten, die Christensen entgangen seien, zu stützen gesucht. Er sagt nämlich (S. 365): „fürs erste erscheint der Name Margianas, ap. Marguš, im jüngeren Awesta in der Akkusativform Mourum für *Marvam aus *Mar(g)vam und zeigt so den regelmäßigen Schwund des *g* vor *v* (*drvant-, thanvan-, raom-, rəvī, drīvī*): da nun der Name ohne *g* der an Ort und Stelle übliche war, wie seine späteren Formen mp. Marv, arm. LW. Marvirot usw. klar machen, ist der Schwund des *g* vor *v* dem Dialekte Margianas eigentümlich gewesen, so daß das ursprüngliche Awesta wirklich — vorausgesetzt daß in den Gāthās der Schwund noch nicht stattgefunden hatte (*drəgvant-*) — in der Sprache Mar-

gianas verfaßt worden zu sein scheint". Aber das folgt doch „bei der Größe des östlichen Gebietes" noch nicht, ja könnte, wenn „der Schwund des *g* vor *v* dem Dialekte Margianas eigentümlich" war, eher als ausgeschlossen erscheinen. Und wenn andererseits das älteste iranische Heldenbuch, das Yātkār-i-Zarērān, als Schauplatz der Religionskämpfe Vīschtāspas ausdrücklich das „zarathustrische" Marv angibt, so stimmt dazu, was der große Bundahišn über Marv bemerkt: „es vollbringt viele Werke der Gerechtigkeit; ihm kam als Widersacher viele Bewegung der Heere, denn die Ritter machen dort immer mehr schlechten Handel, und die Diebe, die Gewalttätigen, die Irrlehrer, die Lügner, die Unterdrücker der Gerechten" wohl nur im allgemeinen; denn daß das dieselben Kämpfe, von denen die Gāthās so eindringlich reden, sein müßten, leuchtet keineswegs ein. So hat wohl auch Reichelt selbst, wenn er neuerdings (Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft II, 4, 2, 29) die Sprache des Awesta noch isoliert nennt, wenigstens jenes erste Argument aufgegeben, und von Wesendonk (Äußerungen syrischer Schriftsteller über die Heimat des Avesta, Zeitschr. f. Ind. u. Iran. 6, 1928, 200 ff.) zeigt außerdem, daß jene Angabe von Bar Bahlul mit der von Theodor bar Konai in seinem Scholienbuch, Zarathuštro habe seine Lehre nicht nur ebenfalls in sieben Sprachen, auf griechisch, hebräisch, in den Sprachen von Gurzān, Marw, Zarnaq, auf persisch und sīstānisch aufgezeichnet, sondern sei ein Jude gewesen, zusammenhängt und „für die Feststellung der Herkunft der ältesten Teile des Avesta ohne Bedeutung" ist.

Früher berief man sich für die Entstehung der Gāthās im Osten, und zwar genauer in Baktrien, zunächst auf Yasna 46, 1: in welches Land, um zu entfliehen, wohin, um zu entfliehen, soll ich gehen? Aber darin liegt doch offenbar noch nicht einmal, daß Zarathuštro wirklich seine Heimat oder seinen bisherigen Aufenthaltsort verlassen habe, geschweige denn daß er gerade nach dem Osten und nach Baktrien gegangen sei. Wenn ferner nach Yašt 5, 108 — und das Stück wird mit Christensen (Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske

Meddelelser 15, 2, 1928, 6. 44) zwar frühestens unter Artaxerxes II. (404—358), aber nicht mit SEMPER (Nicht-Arisches im alten Persertum, Ephemerides orientales Nr. 37, Jan. 1929, 8) erst in der zweiten Hälfte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts anzusetzen sein — Vištaspo bei dem Wasser Frazdanuš geopfert hat, so wird dieser See zwar Bund. 22, 5 und sonst nach Sagastan oder Seistan verlegt; aber zuerst DE LAGARDE (Beiträge zur baktrischen Lexikographie 1868, 28) hat vielmehr an den armenischen Fluß Hrazdan gedacht. Endlich auf einer Münze des um 100 n. Chr. lebenden indoskythischen Königs Kaniška ist zwar *ΛΡΟΑΣΠΟ* zu lesen, aber darunter nicht Lohrasp, der Vater Vištaspos, von dessen Heroisierung wir nichts wissen, sondern entweder mit HOFFMANN (Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VII, 3, 1880, 150) und STEIN (Zoroastrian Deities on Indo-scythian Coins, Babylonian and Oriental Record 1887, 157 ff., Indian Antiquary 1888, 91) Apąm Napå oder, wie mir in Abweichung von meinen griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion (1920, 41) jetzt wahrscheinlicher vorkommt, mit BLOCH (Die zoroastrischen Gottheiten auf den Münzen der Kuṣaṇa-Könige, ZDMG. 64, 1910, 741) Haurvatās zu verstehen. So bezeichnen zunächst nur griechische Schriftsteller von der berossischen Sibylle (bei Mose von Khorene I, 5) ab Zarathuštro als Baktrier und zugleich zumeist als König, sie werden also den von Ktesias, auf den sie sich zum Teil direkt berufen (bei Diodor, bibl. hist. II, 6, 2 ff.), erwähnten König Exaortes oder vielmehr Oxyartes, aus dem auch in zwei uns erhaltenen Handschriften ein Zaortes geworden ist, fälschlich auf Zoroastres gedeutet haben. Wenn Ammianus Marcellinus (XXIII, 6, 32) und andere ihn nur als baktrischen Zauberer und dergleichen bezeichnen, so könnten sie freilich auch von einer andern Tradition abhängig sein, aber sie brauchte wieder nur im Zusammenhange mit dem Vordringen des Parsismus nach Osten entstanden zu sein. Vištaspos Vorfahren und ihn selbst versetzen erst die späteren muhammedanischen Schriftsteller nach Balkh, berichten aber so Unmögliches von ihm

— Tabari betrachtet Nebukadnezar und Cyrus als Generäle unter Lohrasp und Vistasp, Firdusi läßt letzteren in seiner Jugend an den Hof des römischen Königs gehen u. dgl. —, daß auf ihre Angaben an sich kein Verlaß ist. Und spricht nicht umgekehrt doch manches für eine Wirksamkeit Zarathuštros im Westen?

Wenn Yašt 9, 30; 17, 50; 19, 87 — der letztere ist nach CHRISTENSEN (a. a. O. 6; 8f.; 38ff.; 44f.) vielleicht vorachämenidisch, der zweite achämenidisch, der erste wohl unter den Arsaziden, ungefähr im 1. nachchristl. Jahrh., geschrieben — Arəǰataspo, der Hauptgegner Vištaspos, als Huyaonit oder Huyauma bezeichnet wird, so sind die damit wohl identischen Chioniten, die Ammianus Marcellinus (XVI, 9, 4; XVII, 5, 1) mit den Eusenern oder Gelanern zusammen nennt, wahrscheinlich westlich vom Kaspischen Meer zu suchen. Ja dafür könnte man, wenn 9, 31; 17, 51 mit den Hyaoniten die Varədakano zusammengestellt werden, zugleich anführen, daß die Verter, denen diese dann entsprechen könnten, auch bei Ammianus Marcellinus, allerdings nur in der Schilderung einer Truppenverteilung (XIX, 2, 3), neben den Chioniten erscheinen. Ferner haben Vištaspo selbst nach 9, 29; 17, 49, 61, nach 5, 112, 117 (eine allerdings vielleicht spätere Stelle) sein Bruder Zairivairiš und nach Vers 104 sowie 9, 25; 17, 45 Zarathuštro bei dem Wasser Daitya geopfert, das nach den letzten drei Stellen sowie Videvdat 1, 2 in Airyana Vaēǰo fließt, wo Zarathuštro nach 19, 4, 11 auch versucht wurde. Dieses Land, das 1, 3 als besonders kalt beschrieben wird, ist aber teils deshalb, teils wegen der sonstigen im ersten Kapitel des Videvdat vorausgesetzten Geographie mit Chorasmien zu identifizieren, wie es denn auch Bund. 29, 12 in der Nähe von Ātaro-pâtakân oder Aderbeidschan gesucht wird. Freilich meint CHRISTENSEN (Acta orientalia IV, 81f.), es sei sehr zweifelhaft, ob die Iranier zur Zeit der Entstehung dieser Stücke (d. h. im 2. Jahrh. v. Chr. unter Mithridates I.) noch eine genaue Vorstellung von der geographischen Lage dieses Landes Airyana Vaēǰo hatten, das man für das Ursprungsland der iranischen Völker hielt; aber dieses Bedenken läßt sich wohl mit Hilfe der älteren

griechischen Nachrichten, die CHRISTENSEN mit anderen als absolut wertlos für unsere Frage erklärt, doch beseitigen.

Schon daß der Aristotelesschüler Aristoxenos (bei Hippolytos, refutat. omn. haer. I, 2, 12) Zaratas, unter dem wohl Zarathuštro zu verstehen ist, einen Chaldäer nennt, ist in dieser Beziehung bedeutsam, namentlich aber die in der neueren Literatur über die Wirkungsstätte jenes gar nicht mehr berücksichtigte, von dem Begleiter Alexanders des Großen, Chares von Mitylene (bei Athenaios, dipnosoph. XIII, 35) überlieferte Geschichte von Hystaspes und seinem Bruder Zariadres. Denn unter diesem muß trotz NÖLDEKE (Das iranische Nationalepos, 2. Aufl., 1920, 4), eben weil sein Bruder Hystaspes heißt, der schon erwähnte Bruder Vištaspos, Zairivairiš, verstanden werden; erzählt doch auch Firdusi dasselbe, wie Chares von Zariadres, von Gustasp. Jener aber läßt die beiden Brüder, den einen über Medien und das unterhalb davon liegende Land, den andern über dasjenige, das über den Kaspischen Toren bis zum Tanais liegt, herrschen, also jedenfalls nicht im Osten von Iran. Zugleich wegen dieses Zeugnisses möchte ich daher die Wirkungsstätte Zarathuštros doch nach wie vor vielmehr im Westen suchen.

Friedrich Heinrich Trithen

hat im vergangenen Jahrhundert an dem Ausbau der indischen Philologie in ehrenvoller Weise mitgewirkt; aber seine Lebensumstände und sein Studiengang sind nur notdürftig bekannt (vgl. Windisch, Geschichte der Sanskrit-Philologie 2, 380). Aus dem ihm in der Biographie universelle gewidmeten Artikel — sowohl die deutsche Biographie als die entsprechenden großen englischen Werke lassen ihn unerwähnt — ergibt sich, daß er 1820 in der Schweiz geboren, in Berlin studierte, 1844 am Britischen Museum Anstellung fand, 1848 in Oxford die Professur der modernen Sprachen Europas erhielt, 1851 aber erkrankte und 1854 bei Odessa starb.

Man kann diese Nachrichten in einigen Punkten ergänzen. Zunächst was die von ihm in kurzer Lebensspanne geleistete Arbeit betrifft. Neben seinem auch in der Biographie universelle erwähnten Hauptwerke, der Ausgabe von Bhavabhūtis Mahāvīracarita, die 1848 von der Society for the publication of oriental Studies in London herausgegeben wurde, schrieb er nach Erman's Archiv für wissenschaftliche Kunde von Rußland 16 (1857), 281, auf das mich vor Jahren Ernst Kuhn hinwies, in englischer Sprache mehrere gehaltvolle Artikel über Indien, namentlich für die Penny Cyclopaedia. Ferner lieferte er Benfey für den Sāmaveda Mitteilungen aus einer Handschrift des India Office (Sāmaveda von Benfey, S. XI). Er schien auch zu einer größeren Aufgabe berufen: auf Roth's Äußerung vom J. 1845 (Zur Litteratur und Geschichte des Weda, S. 25), wonach Roth damals hoffte, zusammen mit Rieu und Trithen den Rigveda mit Sayanas Kommentar herauszugeben, hat Windisch a. a. O. hingewiesen.

Ganz unbestimmt lauten die bisherigen Angaben über seine Herkunft und das Datum seiner Geburt. Nach gütigen

Druck von
G. Kreysing in Leipzig

Pahlavī Passages on Fate and Free Will.

By Jehangir C. Tavadia.

1. Dēnkart 3, 174.

Jackson has recently dealt with this text in his Zoroastrian Studies p. 228 ff., while discussing the doctrine of Free Will in the Pahlavī books. But in my review of this work in OLZ. 1929, I have declared that his translation is not quite correct and that almost every sentence is to be construed differently. And therefore we shall retranslate the portion here. It is true that the style of the Dēnkart in general, and of its third book in particular, is highly artificial and involved or crabbed, and therefore none can be quite sure of his interpretation; but I have tried my best to grasp the language and the meaning of the author, to do which Jackson has certainly failed. And I believe that those who are competent to judge will be able to see it for themselves. Both of us have tried to be literal, and hence the differences — whether essential or otherwise — are the matter of interpretation and not that of style or diction. As regards the transliteration by Jackson, I have not referred to those points which have no bearing on the meaning. For my own transliteration I have followed for the sake of uniformity the principles enunciated in my Šāyast-nē-šāyast § 7. It goes without saying that I have not thought it necessary to discuss the translation by Sanjana, which even Jackson has termed a "very free paraphrase". The text is settled from the extant editions — M = Madan, p. 186 f., S = Sanjana, Vol. 4, p. 210 f. — and their different readings are noted. The marks of punctuation are added by me.

āzāt-kām, u-š apastākīk nām; u āzāt-kām kartār, u āzāt-kām[1] *kartārīh*[1]; *čem* [*i*][2] *āzāt-kām u nē ēv-āhang*[3] *kartārīh; u-š hamēmār*[4] . . . .

hat! āzāt-kām andar gētīh martom, u-š[5] *apastākīk nām 'ahū*[6] *i astōmand', i-š zand 'xᵛatāy i tanōmand'.*

u dātastān i xᵛatāy xᵛatāyīh [*i*] *āzāt-kām martom,*

i apar xᵛēš kām rāyēnītārīh [*u*] *varzītārīh,*

i-š apar apārīk gētīk dahišn,

i[7] *nē ōyōn xᵛēš kām xᵛatāy hēnd, čiyōn xᵛatāy martom.*

u-šān[8] *ēvak-ač nē ast rāyēnītārīh i apar axᵛ-1*[9],

čiyōn rāyēnītārīh [*i*] *martom apar ōyšān ān i tanōmand,*

bē[10] *vičārtan*[11] *i hač mēnōkān yazatān.*

pa ān i[12] *mēnōkān-ač yazatān xᵛatāy,*

bē[12] *nē tanōmand hēnd*[13].

One having free will, and the Avestan name thereof; and the maker of one having free will, and the[1] making of one having free will[1]; the reason of making one having free will and not one having one (i. e. fixed) intent (or design); and his adversary[4] . . . .

Lo! one having free will in the world is man, [and not other creatures][4a], and[5] his Avestan name is 'the master[6] having bones', the meaning (or translation) of which is 'the lord having a body'.

And the opinion of the lord is the lordship of man having free will,

which [consists] in the purposing (or pushing forth) and performing of his own will,

which is [exercised] by him over other worldly creatures,

which[7] are not such lords of their own will, as the lord man.

And theirs[8] is not even one purposing over one[9] life,

as is the purposing of man over those that are corporeal,

except[10] the discrimination from the spiritual God.

Among those that[12] are even spiritual beings God is the lord,

but he is not corporeal.

u āzāt-kām kartār dātār ōhrmazd.

And the maker of [man as] having free will is the Creator Ōhrmazd.

u āzāt-kāmīh[14] *xᵛatāyīh i ⟨apar⟩ martom apar kām pa patīraftan [u] nē patīraftan, i-šān*[15] *kirpak u*[16] *vinās.*

And free will is the lordship of man over his will as regards accepting and not accepting, wherefrom [arise] good deed and sin.

u čem [i] dātār āzāt-kām u nē ēv-āhang[3] *kartan i martom ōstākān kartan,*

And the reason of God's making of man [as] having free will and not having one (i. e. fixed) intent (or design) is to make him steadfast,

i-š xᵛēš spāh martom[4] . . . .

which [means] man is his own soldier[4] . . . .

Notes: 1–1. This part may be redundant or wrong; in the text below the reference is to *āzāt-kāmīh* 'free will'. — 2. M gives the mark of punctuation here instead of before *čem*, but see the text below. — 3. M separates *-g* and gives it as *i* which is out of the question in this context. Perhaps the editor is responsible for this mistake, because he is said to have committed "a very common error of regarding almost all *ī*-s at the end of a word in [the Ms.] DM. as an *izāfat*", see Dinkard . . . . Sanjana, Vol. XIII, p. XIX. Both separate *ēv-* in the heading, but join in the text. As to our reading note that *ēv* is commonly used for *ēvak* 'one' in compounds, and *āhang* means in NP. 'concord, harmony, design, purpose, intention, rule, custom, procedure', and is connected with *āhanǰīdan* 'to draw out, drag'. The adopted meaning suits the context quite well. — 4. What follows deals with the good and bad capacities that help and hinder man in the choice etc. of good deeds and sins. It is also suggested that free will is given for fighting against and vanquishing the evil spirit. With this cf. Bundahišn 2, 10f. (Great Bundahišn p. 39 is incomplete) where the *fravaši*-s of mankind choose to go to the world for this purpose and then become free, rather than remain under the protection of Ōhrmazd from the

beginning. — 4a. Thus; the emphasis is on 'man' (see the order of the words and cf. the account that follows), and not on 'is' as JACKSON gives, – his remarks on *hat* are wrong, see my Šāyast-nē-šāyast § 10—10d. — 5. JACKSON reads *hač-aš* 'therefore', but that is neither meant nor required here; see the heading which decides in our favour. — 6. Thus, taking it to be a mere transcription of Av. ^{1}*ahū-* 'master, lord'. BARTHOLOMAE, Wb. 282, reads it *ax*^{v} in this sense as well as in that of 'life, existence, world'. In the latter case the reading is supported by the Pāzand, but unfortunately there is no such evidence for the former case. The fact that the term is usually glossed with *x*^{v}*atāy* 'lord' or with *ōhrmazd,* shows that there is some reason to consider it a mere transcription of the Avesta; – I do not think that the gloss is given merely to distinguish the term from its other meaning. Moreover, it does not seem to be used in independent Pahlavī works, which points to the same conclusion. As to the whole phrase, JACKSON is wrong when he translates "life which has a body". It is true that in the extant Avesta the phrase occurs in the sense of 'corporeal existence', not in that of 'corporeal master' (see BARTHOLOMAE, Wb. 107f., 281f.); but there is no doubt that the author has taken it in the sense we have adopted. It is another question whether he has done so with or without justification. It should not be strange that Avesta quotations are given a sense quite different from that in the original context. In all such cases of misquotation there is of course no question of the real signification being lost, but only that of the priestly method of applying their knowledge of the Avesta texts, a method meant to serve practical and not scientific purposes. — 7. Both have got it; but JACKSON silently omits it. — 8. Thus both; JACKSON separates the word into "*az yazdān* except God" and continues the sentence up to *ēvak-ač*. — 9. JACKSON is wrong about M, which too has *-l* i. e. *b*, and not *n* as he says. The fact is that the letter is broken, but not so as to be mixed up with *n*. It is possible that it stands for *i*, in which case we are to omit 'one'. — 10. If *bē* is a mistake for *pa*, then 'through'. —

11. M omits *vi-*, perhaps a misprint. — 12. S omits, and so does JACKSON. — 13. Very probably this is a mistake due to the preceding *-ōmand* which is written in the same manner. — 14. Or *kāmakīh* as S. — 15. If *i-šān* stands for *i* or *ān i* we are to say simply 'of' in the place of 'wherefrom [arise]', cf. below where the author refers to *patīraftan i kirpak* etc. But here he could have meant the other idea that good deeds and sins arise from accepting and not accepting the right course. — 16. M omits. —

I do not think that the translation needs any extra comments for the exposition of the ideas therein. Let us however quote JACKSON's version from the second sentence onward for the sake of comparison. (For the first sentence see notes 4a—6; the heading and the last part are not given by him) "and the decision of a lord [is] the lordship of a man having free will in the purposing and performing of his own will. Wherefore in the rest of the world-creation there are not such lords of their own will as the lord man, except God even alone. Nor is there, in this life, purposing like the purposing of man among those who have a body, with the exception of the spiritual God; and in regard to this, the spiritual God [is] a lord not having a body. And the maker having free will [is] the Creater Ōhrmazd; and the freewillship is the lordship which [is] in man with regard to accepting [or] not accepting, according to his will, those things which [are] virtues and vices; and the cause is the Creator who has free will . . ."

2. Škand-vimānīk-vičār 11, 280f. 15, 77–84.

I do not see why JACKSON has quoted and discussed these passages. Of course, they contain the word *āzāt-kāmīh* 'free will', but they teach us nothing about the Zoroastrian doctrine of free will; they do not even point out "inconsistencies in the Muhammadan (Mu'tazilite) and Christian presentation of free will". To judge from the context (11, 280–312; 15, 71–90), their object is to show that one cannot conceive of an all-good and all-powerful creator without the existence of an evil

power to whom evil in this world can be attributed. For it is argued that 'through what free will and through whose sin are the sin and crime of the lion, serpent, etc.'? Their creator, according to the author, is the Evil Spirit, as also of poisonous plants. And this is what he wants to point out.

3. The Letter of Tansar (Journal Asiatique 1894, p. 247 f.).

On the other hand JACKSON should have taken into account the passages referring to predestination, because they indirectly emphasize the moral and religious value of the doctrine of free will. Moreover, they show the genuineness of, and throw light on, the passage on the question in the so-called "Letter of Tansar", as I have pointed out in my aforesaid review. This Letter says that both *ḳaḍā u ḳadar* and *takāpūy u ṯalab* are necessary: they are like the two bales of goods on the back of an animal, both of which must be equal. JACKSON takes *ṯalab* in the sense of "choice", and adds that "it is also equivalent to 'free will', as opposed to *ḳadr* 'fate, predestination'" in the present context (p. 243). But 'choice' is not the meaning of *ṯalab*, and the context, if we properly understand it and include therein the story illustrating the statement, shows that 'work, diligence, exertion, effort or the like' is meant by the term. It is true that they are not recorded, but they can be developed from the original meaning 'desire', just as 'inquiry, search', etc. are. Note that they suit also *takāpūy* better than 'choice or free will' does. Moreover, the Pahlavī passages on the subject give *kunišn* 'work', or *tuxšākīh* 'exertion, diligence' — and not *āzāt-kāmīh* 'free will' — as the antonym of *baxt* 'fate, predestination'. And this should be decisive for *takāpūy u ṯalab* also, for there is no question as to the Sasanian and hence the Pahlavī origin of the Letter of Tansar. JACKSON refers to the opinion of "the Parsi scholars of Bombay" and that of MILLS, all of whom doubted this fact; but he is silent about the researches of MARQUART and CHRISTENSEN, which throw real light on the document. Both of them have conclusively and each in his own way shown that the Letter cannot have been written in

the reign of Ardashir I, since it depicts the views and facts that were current in the days of Khusrau I (see CHRISTENSEN, L'Empire des Sassanides, p. 111f. and MARQUART, Ērānšahr, p. 30, 48).

Thus it is neither the work of Tansar, nor it is meant for the ruler of Tabaristān; but it is fabricated in their name by an anonymous writer with a view to support the policy of his master, Khusrau I. This writer must naturally be a courtier and a man of letters, a friend if not a minister of the king. Now there are two names that are connected with Khusrau I in this respect: the physician Burzōe (-ōe is used as a pet and abbreviated suffix in the place of the second component part) who translated the Pañcatantra, and the well-known sage Vazurk-mihr. CHRISTENSEN has tried to show in Acta Orientalia 8, 108 ff. that these two are one and the same person. He says that the original name *Burz-mihr* was corrupted into *Buzurǰ-mihr* in Arabic from which it was given the Middle Persian form *Vazurk-mihr*. This explanation is not convincing, since we require some sort of proof at least for the second supposition. I would therefore like to suggest that *Vazurk* was a sort of title added to *Burz-mihr*, and the whole was then abbreviated into *Vazurk-mihr*. [I may also add that the statement on which CHRISTENSEN lays stress to prove the late (9th cent.) compilation of the Ayātkār i Vazurk-mihr is not correctly interpreted. He follows SANJANA in reading *mān i magān* 'the temples of the Magians'; but *i* has been added by the editor (see his note on the text) instead of *u* in the later and better edition in Pahlavi Texts 86, 9, and — this is not negligible — the next word 𐭬𐭪𐭲 is not *magān* 'Magians', but it is *mēhan* 'house'. For 'Magians' we require 𐭬𐭪𐭲 or 𐭬𐭪, see Frahang i Pahlavīk 13, 1 and West, Glossary and Index 223; and the word in question is always *mēhan* occurring for Av. *maēδana-*, and even the pair *mān u mēhan* 'abode and house' is very common, see BARTHOLOMAE, Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten 3, 36, note 3. Moreover, note the context of the statement which is about the destruction etc. of family, name,

abode and house, descendants and relatives; 'the temples of the Magians' in the place of 'abode and house' will not suit it.] — CHRISTENSEN believes that there are similarities between Burzōe's Introduction to his translation (NÖLDEKE, Burzōe's Einleitung zu dem Buche Kalîla waDimna) and the Pandnāmak (or Ayātkâr) of Vazurk-mihr; and I believe one can say the same thing about the Letter of Tansar, compare especially the author's words about his simple and ascetic life. However all this may be, the passage referring to destiny in the Pahlavī treatise bears resemblance to that in the Letter, and therefore we shall treat it first.

4. Ayātkār i Vazurk-mihr 105—109 (JAMASP-ASANA, Pahlavi Texts, p. 94).

čiš i ō martomān rasēt, pa baxt bavēt aδāp pa kunišn?

[As to] a thing which comes to mankind, does it happen through destiny or through work?

baxt u kunišn hakanēn ōγōn humānāk hēnd, čiγōn tan u γyān:

Destiny and work together are so similar, as the body and the soul:

čē tan γut hač γyān kālput-1 ast i akār;

Namely[1], the body without the soul is a skeleton which is useless;

u γyān γut hač tan vāt-1 ast i a-griftār;

and the soul without the body is a wind which is intangible;

u ka hakanēn vimēxt ēstēt, ōžōmand u vazurk sūtōmand.

and when they are united together, they are powerful and greatly beneficial.

čē baxt u čē kunišn?

What is destiny and what is work?

baxt<-ač>[2] cem u kunišn vahānak [i] čiš i ō martomān rasēt.

Destiny is the cause and work the pretext of the thing which comes to mankind.

Notes: 1. The usual sense of *čē*, 'because', cannot be applied in this context; for the adopted meaning cf. my

Sāyast-nē-šāyast 2, 3, note 8. — 2. Since its meaning 'even, also, and' does not suit the context, I take it as a mistake due to the next word beginning with the same letter. —

The words 'a thing which comes to mankind' refer certainly to worldly benefits; and the idea is that both luck and pluck are requisite for attaining them. Such a belief in destiny does not diminish one's responsibility as regards his moral and religious conduct. The same idea is expressly stated in the Pahlavī commentary added to the Vidēvdāt 5, 9 (33). This passage and the preceding one refer to destiny (*baxta-*) in connection with one's death through water and fire, and hence the commentary on this subject. The text given here is tacitly settled by me from the materials supplied by the extant editions.

5. Pahlavī Vidēvdāt 5, 9 (33).

gētīk pa baxt, mēnōk pa kunišn.

ast kē ētōn gōwēt, ē! žan u frazand u xᵛāstak u xᵛatāyīh u žīvišn pa baxt; apārīk pa kunišn.

mart, ān nēwakīh, i-š nē brihēnīt ēstēt, aš hakirč apar nē rasēt, hač ān ɣyāk paδtāk: 'gairi.masō aŋhō ⁺aētahe'.

ān, i-š apar brihēnīt ēstēt, aš (Mss. *i-š*) *pa tuxšākīh pēš bē rasēt: 'anyō ⁺ərədvō.-zəngō xᵛarənō'.*

u-š pa vināškārīh, būt ka <-š>[2]*, apār bavēt: 'āaṯ xᵛarənō frapiryeiti'.*

Material [things] are through destiny, spiritual through work.

There is [some one] who says thus, lo! wife and children and wealth and authority and life are through destiny; other [things[1]] are through work.

[As to] a man, that good, which is not destined for him, does never come on to him, [– this] is evident from that passage [where occurs]: 'as great as the mountain is – ? – of this'.

That, which is destined upon him, comes on to him through exertion: [this is evident from] 'the other, ⁺active (literally: having erect legs) *xᵛarəna*[1a]'.

And through sinfulness, it has happened that[2], it is lost: [this is evident from] 'then the *xᵛarəna* is forfeited'.

u-š anākīh apar brihēnīt ēstēt, pa frārōn tuxšākīh sēž[3] *vitāxtan*[3] *tuvān*: '*pouru.-xᵛarenaŋhō ašava* ⁺*za-raθuštrō*'[4].

And [if] evil is destined upon him, it is possible to dispel[3] the trouble[3] through honest exertion: [this is evident from] 'of much *xᵛarəna* is *aša*-having Zaraθuštra'[4].

u-š [*pa*] *vināskārīh nōk nōk awiš ō brihēnēt*: '*aēšąmča narąm*'.

And owing to sinfulness one destines it for him anew and anew: [this is evident from] 'and of these men'.

mart, ka-š pa dast i mart -ē apāyēt murt, bē ka pa dast i ōy mārēt, tāk nē šāyēt, bē ōy tuvān kartan:

[As to] a man, when it is necessary for him to die through the hand of an [other] man, except when he dies through his hand, till then it is not allowed, except to enable him [to kill him]:

ku pa kuštan i ōy a-vināš; *ē! patkār-ratīh hūp apāk bē kunēnd.*

that is, he is innocent about his killing him; [but] lo! they should make proper criminal-investigation against him[5].

Notes: 1. The Dātastān i dēnīk 71 (very probably derived from a common source) mentions them thus: 'the good deeds and sins of priests, warriors and husbandmen (i. e. of mankind)'. It gives also illustrations or similes for the following account, see Sacred Books of the East 18, p. 215 f.; the text is not yet published. — 1 a. It is interesting to note that the author sees in this term something like 'exertion, honest exertion', with which we can compare its definition by HERTEL, 'physical fire of the heart' (see e. g. Indo-Iranische Quellen und Forschungen VI, p. 184). — 2. For this parenthetical clause cf. *ast ka* 'it happens that' in my Šāyast-nē-šāyast 10, 31. — 3. The other reading is *spōxtītan* 'to push aside', but I have nowhere met with this form for *spōxtan*. In the adopted reading *vitāxtan* is used in the original sense; the common one is 'to melt'. This may be wrong, although it is given in old Mss. — 4. This quotation

is taken from the Vidēvdāt 19, 3 where we are told that owing to the said fact the *drug* was not able to kill Zaraθuštra. Note that there was no question of destiny in this case, but that has not hindered the author to interpret the statement in the way he liked and needed. — 5. I give this part as it is handed down. The idea expressed in the cumbrous style is that those who are authorised to kill should be helped in their function. Thus, it seems, the priests claimed it their privilege to do away with undesirable persons, — heretics and the like; or the matter refers to the common belief that the faithful can kill an unbeliever with immunity. I do not think that it refers to the killing by an executioner, in which case the last clause becomes meaningless. —

In this account the belief in predestination is not only restricted to worldly benefits, but it is also preached that one loses them, even when destined, owing to sinfulness, and that one can avert predestined evil by means of good conduct. This is quite natural in a purely religious work composed by orthodox priests. But let us now see what a work of different character, the Dātastān i Mēnūk i xrat, has to say on our subject. It says in a general manner that *baxt ast i apar har kas u har čiš pātaxšāh* 'it is destiny which is sovereign over every person and every thing' 47, 3. But we find also some detailed account in chapters 22—24. Their translation by West in the Sacred Books of the East Vol. 24 is not quite exact, and hence certain points are not properly brought out. Nyberg has recently translated this part in the Journal Asiatique 1929, p. 204ff., but still we may quote the essential portion fully, summarising the rest and leaving other matters aside for the present.

6. Dātastān i Mēnūk i xrat 22 (23, 24).

pursīt dānāk ō mēnūk i xrat:

ku pa tuxšākīh hēr u xᵛāstak i gētīh ō xᵛēš[1] *šāyēt kartan aδāp nē*?

The sage asked the Spirit of understanding:

namely, is it possible to appropriate the wealth and riches of the material world through exertion or not?

mēnūk i xrat pasax^{v} kart:

ku pa tuxšākīh ān nēwakīh i nē brihēnīt ēstēt ō x^{v}ēš kartan nē šāyēt.

bē ān i brihēnīt ēstēt tuxšākīh rāδ has bē rasēt.

bē tuxšākīh, ka-š žamān[2] *nē apāk, pa gētīh apēbar, bē pas-ič pa mēnōk ō frayāt rasēt u pa tarāzūk afzāyēt.*

The Spirit of understanding answered:

that it is not possible to appropriate through exertion that good which is not destined.

But that which is destined comes on at once owing to exertion.

But exertion, when Time[2] is not [united] with it, is fruitless in the material existence, but afterwards in the spiritual existence it comes to help and it adds [its share] in the balance.

Notes: 1. The Pāzand has *dast* 'hand', but *ō dast kartan* means the same as *ō x^{v}ēš kartan*. — 2. The Pāzand has *yazdān* 'God' or '*yazat*-s', which is very significant. I do not think that Neryosang is responsible for this change; his original must have got it. To judge from the context and from the fact that Time (*žamān* or *zurvān*) is elsewhere identified or at least closely connected with 'destiny', *žamān* is the original reading. The question is why it was replaced by *yazdān* 'God'; whether by mistake or with the purpose of placing Him above Time or of showing Him as the shaper of destiny? We shall be confronted again with this problem a little below. —

It will be observed that in the present case greater stress is laid upon destiny; but still the belief in destiny is not allowed to deteriorate into the dogma of irresponsibility, — and that is the main point. It cannot be said that the restrictions (they occur also below) are later additions by orthodox priests who tried to bring the matter into conformity with their views on righteous life in this world and its future reward in the next. — In the following chapter we are told that it is not possible to contend with destiny by means of understanding and wisdom. And the last one says that the *yazat*-s grant extra things 'on account of the begging of favours (i. e. prayers), the performance of good deeds, and wor-

thiness', but 'they do it little (i. e. do not do it) and show it [only] in the spiritual existence' (*kēm kunēnd u pa mēnōk.paδtākēnd,* — the Pāzand adds 'little' before 'show' also, but that must be a mistake). Because in the other case Ahriman would get a pretext (*vahānak*) to rob the 'good' and worthy of their good things and bestow it on the 'wicked' and unworthy. This extra favour, which is granted secondarily, is called *bayō-baxt* as opposed to *baxt* which is granted from the first. Now the former means literally 'destined by *baya* = God', therefore the natural conclusion is that the latter signifies 'destined by Time (*žamān* or *zurvān*)'. This brings us again to the problem of the relation between Ōhrmazd and Time in the religious history of Persia.

It has been variously dealt with since JUNKER's well known study, Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung (Vorträge der Bibliothek Warburg I, 1923), — most recently by SCHEFTELOWITZ, Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion 1929, wherein NYBERG's article, Ein Hymnus auf Zervān im Bundahišn, in ZDMG. N.F. 7 is critisized. As everything is not certain I may take up the chapter in question on another occasion. For the present we may note that SCHAEDER (REITZENSTEIN-SCHAEDER, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland 236ff.) is not right in denying the fact of the Zurvanite being a Magian sect. Šahrastānī may have had a great inclination for classification, but as to this sect we have contemporaneous evidence, nicely put together by CHRISTENSEN, Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique 48ff. On the other hand the latter concludes too much, when he says (p. 57ff.) that the Zurvanite system was predominant and even so to say the state religion (official) in Sasanian times; and that it was given up in post-Sasanian days, because it, being fatalistic, did not suit the religion which was fighting for its life. In any case, the loss of the greater part of the Avesta was not due to this cause, and what is more to the point is that the author of the Škand-vimānīk-vičār 6, 1ff. does not polemise against the Zur-

vanite system as such, nor against predestination as taught by the Sasanian writings. This we shall presently see.

7. Škand-vimānīk-vičār 6, 1ff.

This chapter deals with the people who declare that 'there is no God' (*nēst yazat*). They are called *daharī*. They do not think it necessary to do religious work and good deeds. Then we are told that they consider 'boundless time' (*akanārak žamān*) as the fundamental principle of the world; and they say that there is neither reward for good deeds nor punishment for sins, neither heaven nor hell, and no stimulator (*rāyēnītār*) of good deeds and sins; and that 'things are only material, spiritual things there are not' (*čiš ēvāč gētīk, u mēnōk nēst*). — All this is surely materialistic philosophy. It may have been connected with or even based upon the belief in 'boundless time' as the fundamental principle of the world; but, only because of this term, it cannot be said that this philosophy existed in Sasanian Persia, and certainly not that it did as a predominant or official religion. Just as the author uses *yazat* in the general sense of "God" — this he does again, also with *ahriman* which is used for "Satan" (15, 111ff.) —, and not in that of the Zoroastrian deity, so, I believe, he uses the term *akanārak žamān* in its common or literal sense and not in its technical or historical application. This view is supported by the name of the sect, *daharī* which places Sasanian Persia out of the question. As far as I know the term is not yet explained. Neryosang uses for it *digambara-* ('a Jaina or Buddha sect'), which is certainly not meant by the author; and WEST translates it by "atheistical", which is very probably concluded from the account, but not supported by any other fact. I connect the term with Arabic *dahr* 'time' (also 'fortune, God as ruler of destiny, world, atheism, etc.'). This corresponds with the belief of those people about the fundamental principle of the world. Moreover, *dahriya* means 'atheist', and this term is used in Muhammadan writings as the name of a sect, see GOLDZIHER in Enzyklopädie des Islam, Band I, 932f.; cf. also CARRA DE VAUX upon *dahr* there for the whole question.

Druck von
G. Kreysing in Leipzig

Das Brahman.

In der gesamten indischen Literatur gibt es kaum ein Wort, das an Wichtigkeit dem Worte *brâhman* gleichkäme. Es begegnet uns schon häufig im alten Veda, deckt den Begriff, um den sich die Lehre der Upaniṣaden dreht und bezeichnet seit der späteren vedischen Literatur dasjenige, was das Wesen der Brahmanenkaste ausmacht, jener Kaste, mit der seit alter Zeit die indische Kultur aufs engste verbunden, von der sie zu einem großen Teile geschaffen und bis in die neueste Zeit dauernd und maßgebend beeinflußt worden ist.

Man sollte nun meinen, daß über die Bedeutung des Wortes *brâhman* unter Philologen und Philosophen volle Klarheit herrschen müßte, und wenn man die umfangreiche Fachliteratur und die Wörterbücher durchmustert, so findet man in der Tat die weitestgehende Übereinstimmung. Das PW. ist, soweit ich zu sehen vermag, für alle späteren Forscher mit Ausnahme von M. Haug und seinen Schüler Hillebrandt maßgebend geblieben. Es gibt dem Worte folgende Bedeutungen: 1. Die als Drang und Fülle des Gemüts auftretende und den Göttern zustrebende Andacht, überhaupt jede fromme Äußerung beim Gottesdienst. — 2. Heiliger Spruch, namentlich s. v. a. Zauberspruch. — 3. Heiliges Wort, Gotteswort. — 4. Heilige Weisheit, Theologie, Theosophie; die theoretische Seite neben *tapas*, der praktischen. — 5. Heiliges Leben, insbesondere Keuschheit. — 6. Das Brahman, der höchste Gegenstand der Theosophie, der unpersönliche Gott, das Absolutum. — 7. Der Stand, welcher Inhaber und Pfleger des heiligen Wissens ist; die Theologie s. v. a. die Theologen, Klerisei, Brahmanenschaft [1]).

[1]) Auf dem PW. fußen Graßmann (1873); Delbrück Ved. Chrest. (1874) S. 93; Bergaigne La Rel. védique (1883) S. 273; Deußen Das System des Vedânta (1883), S. 51 und S. 127; Lanman Sanskrit Reader

Geldner, Glossar (1907) S. 122 f. stellt folgende Bedeutungen auf: „Unübersetzbares Wort. Es bezeichnet zunächst die innere Stärkung und ekstatische Stimmung durch Soma usw., deren der Dichter zu seiner Erleuchtung und die Götter zu ihren Taten bedürfen, die geheimnisvolle Kraft, die den Dichter zum Seher macht und die er auf die Götter überträgt ... überhaupt alles das, was auf die höheren Mächte eine gewinnende und berückende Wirkung, einen Zauber ausübt, insbesondere das magische Wort, das den Willen der Götter zu bestimmen vermag ...,' und schließlich die im Worte sich dokumentierende geheimnisvolle geistige Gewalt ... und die den Dingen innewohnende unsichtbare Kraft."

Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus (1915) S. 44: „Brahman, etwa 'heilige Macht'". S. 45 f.: „Die alles Dasein regierende Gewalt wurde vom brahmanischen Denker in dem gefunden, was er als geheime und furchtbare, sein eigenes Inneres durchwaltende magische Macht fühlte, oder in einem universellen Selbst, das seinem eigenen Selbst glich, nein sein eigenes Selbst war". S. 49: „Unter dem indischen Inventar dieses Glaubens war ihm noch verwandt das oft mit ihm zusammen genannte Tapas (wörtlich „Hitze", vgl. oben S. 6), das magische Fluidum der Kasteiungskraft — jener Kraft, wie sie einst der Weltschöpfer Prajâpati erworben hat: nach tausendjähriger heißer Kasteiung kamen aus seinen Poren Lichter hervor, die Sterne." Oldenberg vergleicht das Mana der Melanesier, die Kraft, „die alles bewirkt, was über die gewöhnliche menschliche Kraft hinausgeht", das Orenda der Huronen, bemerkt aber: „Das Brahman ist nach seinem ältesten erkennbaren Wesen keine allgemeine weltdurchwirkende übernatürliche Kraft — Namen und Vorstellung einer solchen scheinen mir im Veda zu fehlen —, sondern speziell eben das heilige zaubermächtige Vedawort und das ihm sowie seinen Inhabern innewohnende mysteriöse Fluidum." In der Fußnote S. 46 sagt er: „Das Wort scheint mir mit dem irischen *bricht* (Zauber, Zauberspruch) verwandt. Vgl. Osthoff BB. 24, 113 ff." — Ähnlich äußert sich Oldenberg

(1888) S. 202; Bergaigne et Henry Manuel pour étudier le Sanscrit védique (1890) S. 268. Auf S. 267, Fußnote 1 spricht Henry eine Vermutung aus, auf die ich später zurückkommen werde.

in seinem Buche „Vorwissenschaftliche Wissenschaft“ (1919) S. 131. Danach ging die Vorstellung vom Brahman „speziell von der des heiligen, dem Gott wohlgefälligen, zauberkräftigen Worts, der heiligen Formel“ aus, „um sich dann freilich zu einem Ausdruck für die ganze dem Brahman und dem Opfer innewohnende mystische Kraft zu erweitern“; S. 133: „Das Brahman: die heilige Formel und ihre Verkörperung als mystische Kraftsubstanz.“

Eigene Wege ging Haug in seinem Vortrag „Brahma und die Brahmanen“ (1871). Er betont S. 31 mit Recht, daß das Wort *brâhman* im RV. nicht „Andacht“ heißen könne, wie in Deutschland so oft angenommen werde. Das Richtige hat freilich auch er nicht gefunden. S. 5 leitet er das Wort von *bṛh* „wachsen“ ab und stellt als ursprüngliche und abgeleitete Bedeutungen auf: 1. Gewächs, Sproß. 2. Wachstum, Gedeihen. 3. Mittel zum Gedeihen und Wachstum, also Opfergaben, heilige Lieder, Gesänge, Sprüche. 4. Triebkraft der ganzen Natur, und schließlich: höchstes Wesen, das schlechthin Absolute. — Ihm hat sich teilweise Hillebrandt (Vedachrestomathie, 1885, S. 104) angeschlossen.

S. 7 sagt Haug: „Die jetzt noch maßgebende Definition für den orthodoxen Hindu ist die von Śaṅkara Acârya, dem Wiederhersteller brahmanischer Macht und Einflusses (er lebte im 8. oder 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung), in seinem berühmten Kommentar zu den Brahma-Sûtras: Das Brahma ist seiner Natur nach ewig, rein, mit Intelligenz begabt, emanzipiert (von der Materie), allwissend, mit Allmacht begabt.“

Diese Definition Śaṅkaras, welcher 1½ Jahrtausende nach der Abfassung der ältern Upaniṣaden lebte, ist ebenso wie die Umschreibung Geldners praktisch ein Rätsel; man fragt unwillkürlich: Was ist das?

Daß Oldenbergs verschwommenes „magisches Fluidum“, „die heilige Formel und ihre Verkörperung als mystische Kraftsubstanz“ nicht die Lösung dieses Rätsels sein kann, liegt für jeden auf der Hand, der sich aus den Texten selbst, die mit erwünschtester Deutlichkeit in breiten Schichten der Überlieferung zu uns reden, ein Bild von der Weltanschauung der Indo-Iranier und insbesondere des vedischen Volkes gemacht und diese Weltanschauung ins Indische weiter verfolgt hat.

Was Melanesier und Huronen denken, mag an sich sehr interessant sein: für das Denken des vedischen Volkes über die Natur, über Götter und Menschen und deren etwaige Fluida ist es absolut belanglos.

Die Forschung hat bisher zwei Dinge übersehen, welche aus den awestischen wie aus den vedischen Texten mit völliger Sicherheit hervorgehen: 1. daß der ältere Veda unmöglich in Indien entstanden sein kann, daß er vielmehr bereits in Iran verfaßt sein muß; 2. daß die Lehre vom *brâhman*, wie sie in den Upaniṣaden vorgetragen wird, in ihren Grundlagen nicht nur im älteren Veda, sondern selbst in den Resten, die wir noch vom Awesta besitzen, nachzuweisen ist.

Die Neuerung der Upaniṣaden-Lehrer lag nicht in der Lehre vom *brâhman* und in der Einheitslehre, sondern in der Depersonifikation der alten Götter, in der Anschauung, daß die Naturkräfte und Naturvorgänge im Makro- wie im Mikrokosmos das allein Wirksame sind, daß keine irgendwie persönlich gedachten Götter sich in ihnen verkörpern.

Da die Sprache kein Wort für unseren Begriff „Naturkraft" besaß, so drückten die Upaniṣaden-Lehrer das so aus, daß sie die Wärme, das Feuer, das Wasser, den Wind, die Sonne, den Mond, die Himmelsgegenden, Blitz und Regen, Kräuter und Bäume, Lebensorgane und Tod sowie die Nahrung für *devá*, „Götter", erklärten.

An die Stelle des Gottes *brâhmaṇas páti*, wörtlich „Herr des Brahmans", trat dieses *brâhman* selbst als oberstes Prinzip, während Zarathuštra aus diesem indo-iranischen Herrn des Feuerhimmels, der zugleich die höchste Weisheit verkörperte, seinen Ahura Mazdāh bildete.

Wie die Upaniṣadenlehre ist die Lehre Zarathuštras eine Reformation. Aber während Zarathuštra nur den in der indo-iranischen Religion in seinen Keimen bereits vorhandenen Dualismus (*ṛtá* und *druh*, Götter und Dämonen) zu einem religiösen Moralsystem ausbaute, schufen die Kṣatriya, von denen nach Garbes Nachweis die Upaniṣadenlehre ausging, indem sie die Macht der persönlichen Götter bestritten und den Werkdienst verwarfen, mit wissenschaftlicher Methode eine moralisch indifferente, ihrem innersten Wesen nach atheistische,

durchaus materialistische, monistische Naturwissenschaft.

Diese ihren Interessen vollkommen zuwiderlaufende Lehre wußte die Priesterkaste dadurch unschädlich zu machen, daß sie sie als esoterische Lehre mit ihrem System amalgamierte. Während noch in den alten Upaniṣaden gelehrt wird, daß der Besitz des Brahmans Priestern und Kriegern gleichmäßig eignet (vgl. Kāṭh.-Up. II 25) und wir in der Chāndogya-Up. sogar von einem Śūdra Raikva lesen[1]), der in seinem Besitze war und darum einen berühmten, bei ihm Belehrung suchenden König einen Śūdra schelten durfte, und während in diesen Texten das Wort *brāhmaṇá* oft noch „Kenner des Brahmans", nicht nur „Angehöriger der Brahmanenkaste" bedeutet, finden wir das Wort im letzteren Sinne bereits im späten RV. In den alten Teilen des RV. haben wir allerlei Bezeichnungen für „Priester" und „Sänger", aber noch nichts, was auf eine wirkliche Priesterkaste hindeutete.

Nach der Zeit der älteren Upaniṣaden ist *brāhmaṇá* ausschließlich die Bezeichnung der Angehörigen der Priesterkaste.

Das Wort *bráhman* hat schon in der Zeit der älteren Upaniṣaden neben der noch durchaus lebendigen Grundbedeutung die neue Bedeutung „Brahmanentum", „Brahmanenschaft" angenommen und steht in solchen Fällen im Gegensatz zu *kṣátrá*.

Was bedeutet nun das Wort *bráhman* in den älteren Upaniṣaden?

Es bezeichnet in ihnen diejenige Substanz, welche alle Wesen erfüllt, alle Sinnesorgane funktionieren läßt, die ganze Welt durchdringt und das Weltall rings umgibt. Es befindet sich als Individual-Brahman in allen Einzelwesen, als kosmisches Brahman jenseits des Himmelsgewölbes. Das kosmische Brahman aber und das Einzelbrahman sind miteinander identisch, und im traumlosen Schlaf geht das Einzelbrahman zeitweilig, nach dem Tode, wenn die erforderlichen Bedingungen erfüllt sind, dauernd in das kosmische Brahman ein.

In verschiedener Entwickelungsstufe der Lehre wird das *bráhman* teils als eigenschaftslos, teils als mit Eigenschaften begabt bezeichnet. Da selbstverständlich das eigenschaftslose

[1]) Daß es sich tatsächlich um einen Śūdra handelt, werde ich in meiner Übersetzung darlegen.

brâhman erst ein Produkt der Spekulation ist, so müssen wir die Stellen betrachten, in denen das *brâhman* mit Eigenschaften begabt erscheint, wenn wir die ursprüngliche Bedeutung des Wortes bestimmen wollen.

Eine Auswahl aus der Menge wird genügen.

Das individuelle Brahman.

Nach Bṛhadâr.-Up. IV, 3ff. will sich Janaka von Videha bei Yâjñavalkya über die Natur des *brâhman* unterrichten. Er tut es, indem er ihn nach dem Lichte (*jyotis*) fragt, welches dem Menschen leuchte, und erhält nacheinander die Antworten: Sonne, Mond, Feuer, Sprache, das Ich (*âtman*), und dieses Ich wird IV, 3, 7 definiert als „das inmitten der Lebensorgane aus Erkenntnis bestehende Licht im Herzen, die Seele (*puruṣa*)". Nach IV, 3, 9 und 14 wird das Träumen damit erklärt, daß im Schlafe die Seele den Körper verlasse, sich auf dem (räumlich zu verstehenden) Grenzgebiete zwischen dieser und jener Welt bewege, der irdischen Welt die Baustoffe entnehme und bei ihrem eigenen Lichte sich aus ihnen die Traumgebilde herstelle. Denn beim Einschlafen, wenn sie also rein in die Erscheinung trete, werde sie selbst zum Lichte. Entsprechend wird in IV, 4, 1 ff. der Tod in der Weise geschildert, daß das Ich die Glutatome (*tejomâtrâ*) des Körpers an sich ziehe, ins Herz hinabsteige, sich mit den Sinnesorganen vereinige und dann unter dem Aufleuchten der Spitze des Herzens den Körper verlasse.

In § 7 wird von demjenigen, dem es schon auf Erden gelungen ist, die Körperlichkeit von sich abzustreifen, gesagt: „Dann ist er körperlos, unsterblich, reiner Odem, reines Brahman, reine Glut (oder: reines Licht: *tejas*)."

Aus dieser wie aus vielen anderen Stellen ergibt sich, daß man sich das in Mensch und Tier vorhandene Brahman als Vereinigung von Licht und Wärme — beide Bedeutungen umfaßt das Wort *tejas* — dachte. Wenn man nun diese Körperwärme — denn daß es sich um diese handelt, ergibt sich einfach aus Chandogya-Up. III, 13, 8 — mit dem *âtman* gleichsetzte, so heißt das, daß man in ihr das eigentliche Lebensprinzip, das eigentlichste Wesen der Persönlichkeit sah. Darum sagt die Muṇḍaka-Upaniṣad vom *âtman* (III, 1, 5):

Da es aus Licht besteht, strahlt es im Leibe;
Asketen sehn es, die der Fehle ledig.
(antaḥśarīre jyotirmayo hi śubhro,
yaṃ paśyanti yatayaḥ kṣīṇadoṣāḥ.)

In konzentrierter Form ist das *tejas*, die strahlende Wärme, im männlichen Samen enthalten, wie sich aus Ait.-Up. II, 1 ergibt: „Was dieser Same ist, das ist die aus allen Gliedern vereinigte Glut" (*yad etad retas, tad etat sarvebhyo 'ṅgebhyas tejaḥ sambhūtam.*). Daher ist das Wort *tejas* im späteren Sanskrit seit dem MBh. eine ganz gewöhnliche Bezeichnung für den männlichen Samen.

Wer darum das Brahman erkannt hat, bei dem strahlt das Licht sichtbar aus. Daß Chānd.-Up. IV, 9, 2 nicht bildlich aufzufassen ist, zeigt Chānd. IV, 1, 1, wo eine Wildgans vermutet, das Licht, das den Nachthimmel bedeckt, gehe von dem König Jānaśruti aus, der viele gute Werke gesammelt hat, während es in Wahrheit von dem Kenner des *bráhman* Raikva ausgeht. Warnend ruft sie einer andern zu: „Ein Schein, wie das von Jānaśruti Pautrāyaṇa ausgehende Licht erstrahlt über den ganzen Himmel. Komm' ihm nicht zu nahe, damit er dich nicht verbrenne!"

Im Rahmen dieses Aufsatzes muß ich mich mit diesem Beispiel begnügen, werde aber in einem größeren Zusammenhang an der Hand reichlicher Beispiele aus der vedischen wie aus der epischen und klassischen Literatur der Inder den Beweis erbringen, daß das *tejas* genau dasselbe ist, wie das vedische *bráhman*, und daß es ganz wörtlich als im Menschen flammendes Feuer zu verstehen ist. Wenn das PW. s. v. *tejas* unter 2. zu der Bedeutung „Feuer" abschwächend hinzufügt: „so v. a. Kraft, Wirksamkeit, Energie, Lebenskraft", also den Ausdruck bildlich faßt, so beruht das auf Unkenntnis der indischen Anschauungen von der Rolle, die das Feuer im Mikro- wie im Makrokosmos spielt. Auch Liebe, Zorn und Zauber werden, wie ich zu zeigen und reichlich zu belegen hoffe, als wirkliche Feuer gedacht. Darum muß der Asket, dessen Ziel es ist, durch asketische Übungen innere Glut bis zu einer Höhe anzusammeln, die die Welt zu entzünden vermag, um dadurch die Götter zu zwingen, ihm alles zu gewähren, was er begehrt, den Geschlechtsverkehr, den Zorn

und seine Entladung durch den Fluch vermeiden, weil er dadurch die Glut vermindert, die er in sich angesammelt hat. *Tāpasa* ist durchaus wörtlich zu nehmen; es ist derjenige, der in sich Glut ansammelt, ein „Glutmensch", und dem entsprechen die Wirkung seiner Askese sowie die asketischen Mittel, die alle darauf ausgehen, die Körpertemperatur zu größtmöglicher Höhe zu steigern. Im Epos wird die Steigerung bis zu solchem Grade geschildert, daß aus dem Kopf des Asketen Rauch aufsteigt und daß die Welten zu brennen beginnen. Wenn wir darum in unseren Übersetzungen die Worte 'Asket' und 'Askese' verwenden, so müssen wir immer dessen bewußt bleiben, daß wir damit nicht den vollen Sinnesinhalt der indischen Wörter *tapas* und *tāpasa* wiedergeben. Ganz verkehrt aber ist es, die Wörter „Büßer" und „Buße" zu verwenden. Denn mit der christlichen Askese hat die indische innerlich gar nichts gemein; beide stehen zueinander im schroffsten Gegensatz. Der christliche Asket ist demütig und zerknirscht und martert seinen Leib, um sich für begangenen Frevel zu strafen. Er meidet den Geschlechtsverkehr und alle sonstigen Sinnengenüsse, weil er diese Dinge für sündhaft, „des Fleisches Lust" für Teufelswerk hält, gegen das er seinen Leib abtöten will. Ganz anders der indische Asket. Dieser ist hochmütig; nicht auf Unterwerfung unter die Gottheit, sondern auf Unterwerfung der Gottheit und aller Welten unter seinen Willen sieht er es ab. Der christliche Begriff der Sünde liegt ihm gänzlich fern. Wenn er seinen Leib mit ähnlichen und mit noch viel drastischeren Mitteln martert, als der christliche Büßer, so tut er es, weil er dadurch Fieberzustände in sich hervorruft, die er nach allgemein indischem Glauben auf Vermehrung des inneren Feuers zurückführt. Einzig und allein deswegen vermeidet er den Geschlechtsverkehr und die Wallungen des Zornes, weil er dadurch sein inneres Feuer vermindert, sein *tejas* verausgabt, also lediglich aus Sparsamkeitsrücksichten. Sein Ziel ist nicht Abtötung des Leibes gegen die Sinnlichkeit, sondern ganz im Gegenteil die Erreichung sinnlicher Genüsse, wie sie gewöhnlichen Menschen unzugänglich sind, vor allem des Genusses möglichst schöner und möglichst vieler Weiber, wie ja auch das Leben der Erlösten im Jenseits ein Leben unendlich gesteigerter, grobsinn-

licher Freuden ist. Vgl. AV. IV, 34, 2: „Knochenlos, geläutert durch den Läuterer (d. h. durch das Feuer des Scheiterhaufens, auf dem die Leichen verbrannt werden), gereinigt, leuchtend (*śúcayaḥ*) gehen sie ein in die leuchtende Welt. Nicht verbrennt das Feuer ihr Geschlechtsteil; in der Himmelswelt gibt es für sie viel Weiblichkeit (*naíṣām śíśnām prádahati jātávedāḥ; svargé loké bahú straiṇam eṣām*)."

Andere Stellen, welche Angaben über die sinnlichen Freuden der Seligen enthalten, sind von Lanman, HOS. VII, S. 206 zusammengestellt worden. Schon Muir, Original Sanskrit Texts 5, S. 307, Fußnote 462 hat hervorgehoben, daß die Ausdrücke, welche RV. IX, 113, 11 zur Bezeichnung der Himmelswonnen gebraucht, *ānandāḥ, modāḥ, pramudaḥ,* genau dieselben sind, die das Taitt.-Br. II, 4, 6, 5f. zur Bezeichnung des Geschlechtsgenusses verwendet. Dieselben Ausdrücke aber verwenden, wie aus den betreffenden Artikeln in Jacobs, Concordance to the Upanishads, ersichtlich, die Upaniṣaden zur Bezeichnung des Zustandes, in dem sich die Erlösten befinden. Namentlich der Ausdruck *ānandāḥ* kommt häufig in den alten und jüngeren Upaniṣaden in diesem Sinne vor. Das *brāhman* selbst wird für den *ānandaḥ* erklärt, ein Wort, dessen Bedeutung angesichts von Stellen wie Kauṣ.-Up. III, 5 ff.; Taitt.-Up. III, 6, 1; 10, 3 nicht im mindesten zweifelhaft sein kann. Auch nach den Upaniṣaden also ist der Zustand der Erlösten, d. h. im kosmischen Brahman Aufgegangenen, eine bis zum höchsten Grade gesteigerte, ewig andauernde Wollust oder 'Brunst', letzteres Wort zugleich in dem Sinne genommen, den wir heute mit ihm verbinden, wie in seiner ursprünglichen etymologischen Bedeutung.

Mit der Feuernatur des Brahmans ist aber das Denkvermögen untrennbar verbunden. Da dies in den Upaniṣaden allgemeine Lehre ist, genügt es, hier zwei Stellen anzuführen: Bṛhadār.-Up. IV, 3, 7: „Es ist das inmitten der Lebensorgane aus Erkenntnis bestehende Licht im Herzen, die Seele." Chānd.-Up. III, 14, 2: „Dies mein Ich in meinem Herzen besteht aus Denkvermögen. Sein Leib ist der Odem, seine Erscheinungsform ist das Licht."

Das kosmische Brahman.

Das in den Individuen vorhandene und ihr eigentlichstes Wesen ausmachende Brahman stammt aus dem kosmischen, welches jenseits des Himmelsgewölbes gedacht wird und das Weltall umgibt (Bṛhadār.-Up. IV, 4, 17 usw.)

Dieses kosmischen Brahmans Welt „ist ewig licht“ (Chānd.-Up. VIII, 4, 2). Es wird definiert als „das Lichte, Körperlose, das wund- und sehnenlos und rein und leidlos“ (Īśā-Up. 8), heißt „das höchste Licht“ (Chānd.-Up. VIII, 3, 4; 12, 2, 3). Das hier für „Licht“ gebrauchte Wort, *jyotis*, wird mit Vorliebe für das Licht der Morgenröte, des Blitzes, der Sonne, des Mondes und der Sterne verwendet. In einer Strophe der Bṛhadār.-Up., IV, 4, 16, heißt es:

Dem Ewigen, von dem das Jahr
In Tagen zu uns niederrollt,
Dem huld'gen als der Lichter Licht
Die Götter, als dem Leben selbst.

Die Muṇḍaka-Up. sagt II, 2, 8f.:

Es ist das Leuchtende, der Lichter Licht,
Ist, was dem Kenner ist des Ichs bekannt.
9. Nicht leuchten Sonne dort noch Mond und Sterne,
Nicht Blitze oder gar das ird'sche Feuer:
Ihm leuchtet alles nach nur, was da leuchtet;
Durch seinen Glanz kommt alles nur zum Vorschein.

Die zweite Strophe steht auch Kāṭh.-Up. V, 15 und Śvet.-Up. IV, 14.

In der Kauṣ.-Up. II, 12 und im Aitareya-Br. XIII, 28 ist vom „Umhersterben des Brahmans“ die Rede. Schon der Verfasser des Ait.-Br.-Abschnittes hat den Sinn des Textes, den er niederschrieb, nicht mehr verstanden, denn er deutet das „Umhersterben des Brahmans“, indem er fälschlich das *brâhman* mit dem Winde identifiziert, in sprachlich unzulässiger Weise als „das Sterben um das *brâhman* herum“ und läßt das *brâhman*, das nach seiner von ihm getreulich wiedergegebenen Vorlage aus dem Wind wieder ersteht, aus dem Schnaufen derjenigen entstehen, die im Schweiße ihres Angesichts Feuer aus dem Holze quirlen. Keith hat in seiner Übersetzung (HOS. 25, 342f.) keinen Anstoß daran genommen. Der Sinn der Lehre aber ist völlig klar. Sie lehrt: wenn es geblitzt hat, so stirbt der Blitz und geht in den Regen ein; ebenso der

Regen in den Mond (aus dem er ja nach vedischer Anschauung kommt), der Mond in der Neumondsnacht in die Sonne, die Sonne in das Feuer, das Feuer in den Wind. So sterben diese Formen des Brahmans. Am nächsten Morgen aber erstehen sie wieder je aus dem Ort, in den sie eingegangen sind, also aus dem Wind das Feuer, aus diesem die Sonne, aus dieser der Mond, aus diesem der Regen, aus diesem der Blitz. Alle die genannten Himmelskörper und Naturerscheinungen sind Formen des Brahmans, d. h. des die ganze Schöpfung durchdringenden Feuers. Die Feuerhaltigkeit des Wassers, die allgemein indischer Glaube ist, ist aus dem Blitzen während des Gewitters geschlossen, wird aber schon in vedischer Zeit auch auf die irdischen Gewässer übertragen. Das Feuer, in dem die Sonne verschwindet, ist das Abendrot, dasjenige, aus dem sie wiederersteht, das Morgenrot. Der Wind, in dem das Feuer sich auflöst und aus dem es wieder ersteht, ist die atmosphärische Luft, für die das Sanskrit kein besonderes Wort hat.

Aus allen den angeführten Stellen ergibt sich also, daß auch das kosmische *bráhman* einfach das Feuer ist.

Nun werden wir es auch verstehen, wenn Bṛhadār.-Up. II, 3, 2 die Sonne der Saft (= die Essenz) des gestalteten *bráhman* genannt wird, und wenn Stellen wie Chānd.-Up. III, 19, 1 und Praśna-Up. I die Sonne mit dem *bráhman* identifizieren.

Ebenso verstehen wir nun, wie Chānd.-Up. V, 3 König Pravāhaṇa zu seiner Lehre kommt, daß jene Welt (d. h. die Welt des kosmischen Brahmans), der Mond, die Gewitterwolke, die Erde, der Mann und das Weib Opferfeuer seien, oder wie er behaupten kann: „Wenn der Mensch gestorben ist, so trägt man ihn an den dafür bestimmten Ort, um ihn dem Feuer zu übergeben, aus dem er gekommen, aus dem er entstanden ist.“ Dieses Feuer ist eben das kosmische *bráhman*, aus welchem die aus *bráhman* bestehenden Einzelseelen kommen. Wir verstehen ferner, daß die durch den Scheiterhaufen von ihrer Leiblichkeit befreite Seele, die den Weg ins Jenseits antritt, aus *tejas*, d. h. aus strahlender Glut besteht.

Das individuelle wie das kosmische *bráhman* ist eben Feuer.

Die Einheitslehre.

Das kosmische und das individuelle Brahman sind nach einer der Grundlehren der Upaniṣaden miteinander identisch. Wenn ich oben sagte, daß man von der Körperwärme auf das Feuer im Menschen schloß, so bietet die Chānd.-Up. III, 13, 7 f. für die Richtigkeit dieser Auffassung volle Gewähr. Es heißt da: „Das Licht aber, das von hier aus gesehen über dem Himmel (d. h. durch das Himmelsgewölbe hindurch mittels der als Löcher in ihm aufgefaßten Sonne und Mond) leuchtet, von allen Seiten gesehen auf den höchsten Flächen, von jeder Richtung gesehen auf den höchsten Flächen, in den Welten, welche nicht die höchsten, und in denen, welche die höchsten sind, das ist genau dasselbe Licht (*jyotis*), das hier im Menschen leuchtet. Man kann das sehen, wenn man so an diesem Leibe durch Betasten die Wärme erkennt; man kann es hören, wenn man sich so die Ohren zuhält und etwas wie ein Geräusch, wie das Knistern eines brennenden Feuers vernimmt“[1]).

Wie die Einheitslehre entstanden ist, ist nunmehr völlig klar. Man dachte sich die Sonnenstrahlen als materielle Röhrchen, welche die Einzelwesen mit dem kosmischen Brahman verbinden, dessen Teile durch sie in die Herzäderchen und durch diese ins Herz gelangen. Nach dem Tode gelangt das Einzelbrahman durch die Sonnenstrahlen wieder ins kosmische. Die Sonne gilt dabei als „das Tor der Welt“. Vgl. Chānd.-Up. VIII, 6, 1—6.

Diese Lehre ist älter als die Upaniṣaden. Daß Sonne und Mond die durch Zerschmettern des Steinhimmels[2]) entstandenen Himmelstore sind, läßt sich schon für die indoiranische Zeit nachweisen. Der Atharva-Veda X, 8, 37 ferner kennt die Fäden, an welche die Lebewesen angewebt sind und nennt diese Kenntnis „das große *brâhmaṇa*“, also das große Geheimnis vom *brâhman*. Drittens zitiert die Bṛhadār.-Up. IV, 4, 8 ff. diese beiden Strophen:

8. Die dünne, ausgedehnte, alte Straße
Hab' ich ertastet, hab' ich aufgefunden;
Sie wandeln Weise, die das Brahman kennen,
Erlöst von hier, empor zur Welt des Himmels.

[1]) Vgl. Bṛhadār.-Up. V, 9 und Maitrī-Up. II, 6.

[2]) Vgl. den wichtigen Aufsatz H. Reichelts, IF. 32 (1913), 23 ff.

9. Weiß ist auf ihr und Schwarzblau — also sagt man —,
Rotbraun und Gelb und Rotes auch vereinigt;
Das ist die Straße, die das Brahman fand; sie wandelt,
Wer's kennt und Gutes tat, aus Glut bestehend.

„Aus Glut bestehend" heißt, wenn er durch Verbrennen auf dem Scheiterhaufen seines Körpers entledigt, nur noch Feuer (*brâhman*) ist. Die in 9 genannten Farben aber sind die Chānd.-Up. VIII, 6, 1 genannten der Herzäderchen und bezeichnen die letzteren.

Auf dieselbe Anschauung geht es zurück, wenn es in der Praśna-Up. I, 6 heißt: „Wenn die aufgehende Sonne in den Osten eintritt, so stapelt sie in ihren Strahlen jeden Odem auf, der im Osten geatmet wird. Und wenn sie den Süden und den Westen und den Norden und den Fußpunkt und den Scheitelpunkt und die Räume zwischen den Himmelsgegenden, kurz wenn sie alles erleuchtet, so stapelt sie dadurch jedes Wesens Odem in ihren Strahlen auf."

Wenn in den Upaniṣaden gelegentlich der Odem (*prāṇa*) mit dem *brâhman* gleichgesetzt wird, so geschieht das an Stellen, an denen die ursprüngliche Natur des *brâhman* halb oder ganz vergessen ist. Feuer und Wind sind nach vedischer Anschauung die Lebensgrundlagen des Mikro- wie des Makrokosmos. Ich werde darauf wie auf manches andere, was ich im Rahmen dieses Aufsatzes nur berühren kann, in einem größeren Zusammenhang zurückkommen.

Brâhmaṇas páti und Ahura Mazdāh.

Als sichere Bedeutung des Wortes *brâhman* stellt sich also heraus: Feuer, d. h. Vereinigung von Glut und Licht.

Wie wir sehen werden, unterschieden bereits die Indo-Iranier eine ganze Anzahl verschieden benannter und verschieden personifizierter Feuer. In unserem Falle ist es nicht schwer, die Sonderform zu bestimmen, welche das Wort *brâhman* bezeichnet. Es ist dasjenige Feuer, welches zugleich die Weisheit verkörpert, daher im kosmischen Brahman als das Subjekt des Erkennens, im individuellen als die Denkkraft erscheint und als solches seinen Sitz im Herzen hat, das ja bei den Indogermanen der Sitz des Denkens ist.

Das kosmische Brahman ist das den Lichthimmel erfüllende Feuer, das *rocas* in *sva-rocas,* oder gewöhnlich *rocaná,* n., des Veda, das *raocah* des Awesta.

Der Gott *bráhmaṇas páti* ist der Herr des Lichthimmels, also der *dyāúṣ pitā* des Veda, der *Ζεὺς πατήρ* Homers, der *Diespiter* und *Iuppiter* der Italiker, der Kriegsgott der Germanen, ahd. *Zīo,* ags. *Tîw,* an. *Týr.*

Zugleich aber ist er der Gott, aus dem Zarathuštra seinen *Ahura Mazdāh,* wörtlich „Herrscher Weisheit", gebildet hat. Dies ist aus folgenden Gründen völlig sicher: Er heißt RV. II, 23, 2 *asurya,* ist wie Ahura Mazdāh die personifizierte Weisheit und wird von den Dichtern um sie angefleht, wobei der Ṛṣi von RV. I, 18, 6 das dem awestischen *mazdāh* entsprechende Wort *medhá* gebraucht.

Er ist aus dem großen Lichte des höchsten Himmels entstanden (RV. IV, 50, 4), herrscht infolge des *bráhman* (RV. II, 24, 15), ist der Beherrscher des Lichthimmels und Herr und Erzeuger aller *bráhman,* also aller Feuer (RV. II, 23, 1), und die schnellsten Feuer (*agnáyaḥ*) gehorchen ihm (RV. II, 24, 13).

Er heißt der Vater (aller) Götter (RV. II, 26, 3; IV, 50, 6), der Göttlichste der Götter (*devánāṃ devátama,* RV. II, 24, 3), der höchste der Götter, der ihnen den Anteil am Opfer zuweist (RV. II, 23, 2) und den Metbrunnen geöffnet hat (RV. II, 24, 3; vgl. IV, 50, 1), der Vorgesetzte (*puróhita,* RV. II, 24, 9; vgl. IV, 50, 1), der Herrscher (RV. II, 24, 1. 15), der König (RV. II, 30, 9), und wird mit Indra identifiziert (RV. II, 30, 4 und offenbar in dem ganzen Liede). Die Seligen wohnen bei ihm (RV. II, 23, 8. V. 42, 9).

Er ist der Schirmer und Spender der Wahrheit (*ṛtá* = *aša,* RV. II, 23, 3. 6. 17. II, 24, 12), die seines Bogens Sehne bildet (RV. II, 24, 8), ist der Führer und Retter der Menschheit (RV. II, 23, 4. 8. 12. 13) und heißt ihr guter Hirt (RV. II, 23, 5 f.).

Dagegen ist er der unversöhnliche und furchtbare Feind der personifizierten Lüge (*Druh* = *Druj,* RV. II, 23, 16. 17), der Dämonen (RV. II, 23, 3. 14. II, 24, 2), der Götterfeinde (RV. II, 23, 8. 10. 12. 15. 16) und der Bösen (RV. II, 23, 8. 9), ist der Eintreiber und Rächer der Schuld (RV. II, 23, 11. 17).

Endlich ist die Verbindung von Bedeutung, in welcher Bṛ́has páti mit Nárā Śáṃsa und Ahura Mazdāh mit Nairya

Saŋha steht. Dieser Gott ist gleichfalls ein personifiziertes Feuer, das im Awesta bei Ahura Mazdāh weilt und die ankommenden Seligen empfängt, ist ferner der Bote Ahura Mazdāhs und ein die Gläubigen schirmender Kriegsgott, ist weiter aber das Feuer, das in den Königen brennt und ihnen, in der Dynastie forterbend, die Herrschaft sichert. Im RV. wird Nárā Śáṃsa in den beiden an Bṛhas páti gerichteten Liedern I, 18 und X, 182 angerufen. Ob er dort wie im Awesta dienender Gott des obersten Gottes ist oder Bṛhas páti gleichgesetzt wird, läßt sich nicht entscheiden. Wie Hillebrandt gezeigt hat (VM. 2, 100f.), ist das Wort aber auch die Bezeichnung gewisser beim Manenkult verwendeter Texte, die der Verherrlichung verstorbener Fürsten gelten. Nach der Rolle, die Nairya Saŋha im Awesta spielt, möchte ich annehmen, daß es sich auch im indischen Ritual um die Erhaltung des der Dynastie die Herrschaft sichernden Feuers handelt.

Als Gott des Lichthimmels hat Bṛhas páti die Finsternis vernichtet und die Sonne gefunden (RV. II, 23, 3), hat für sein Himmelslicht den Felsen — d. h. den Steinhimmel, das Himmelsgewölbe — geöffnet, aus ihm die roten Kühe, die Gestirne, befreit und am Himmel verteilt (RV. II, 23, 18. II, 24, 2. 3. 14. IV, 50, 4) und hat Sonne und Mond ihre Bahnen bereitet (RV. II, 24, 5).

Zugleich aber — und hierin gleicht er dem mit Blitz und Donner bewaffneten Wolkenversammler Zeus — hat er durch die Zertrümmerung des Steinhimmels den Gewässern des über dem Himmelsgewölbe befindlichen Himmelsozeans einen Abfluß geschaffen und dadurch den Menschen den Regen gespendet (RV. II, 23, 18. II, 24, 2. 3. 9. 10), wobei sein Brüllen oder Tosen, also der Donner, besonders hervorgehoben wird (RV. IV, 50, 1. 2. 4) und die Gewittergötter, die Marut, in seiner Begleitung erscheinen (RV. IV, 40, 2).

Schließlich aber ist Bṛhas páti, wie der germanische Zīo (Tíw, Týr) auch ein Kriegsgott. Denn das alte wichtige Lied RV. II, 23 ist ein in Kriegsnot an ihn gerichtetes Lied, in dem er um Schutz vor feindlicher Bedrängnis und um Sieg in dem gegen die Ungläubigen bevorstehenden Zuge gebeten wird. In 7 Strophen des Liedes wird hervorgehoben, daß es gegen die Ungläubigen, die Lästerer der *devāḥ* (*devanidáḥ*)

geht, und daß es in seinem Interesse liege, den Betern den Sieg zu verleihen (RV. II, 23, 8. 10. 12. 13. 14. 15. 16); sein Charakter als Kriegsgott ergibt sich außerdem unzweideutig aus den Strophen RV. II, 23, 3. 4. 11. II, 24, 8. 9. II, 26, 30.

Unter den *devanídaḥ* sind offenbar die zarathuštrischen Iranier zu verstehen, die ja allein von allen Indogermanen die *devá* zu Dämonen herabgewürdigt hatten und deren nach Ausweis der Sprache sehr altes Glaubensbekenntnis, Ys. XII, mit den Worten beginnt: *nāismī daēvō*, „ich schmähe die daēva". *Nāismī* ist die 1. Sg. ind. pr. von *nid*, also von derselben Wurzel, die den zweiten Teil des Wortes *devanid* bildet. In Yt. XIII, 89 heißt es mit Recht von Zarathuštra, er sei der erste gewesen, der die daēva geschmäht habe (*yō paoiryō . . . nāist daēvō*). Vgl. auch Vd. XVIII, 16 und Visprat XXIV, 3, wo dieselbe Formel gebraucht wird.

Dasselbe Glaubensbekenntnis enthält in § 41 folgende Schmähung der daēva: „Ich entsage der Gemeinschaft mit den daēva, den bösen, den Gegnern des Guten, den nicht nach dem Gesetze (*aša* = *ṛtá*) lebenden, den das Böse schaffenden, den von allem was existiert verlogensten, den von allem was existiert stinkendsten, den von allem was existiert schlechtesten."

In der vedischen und indischen Literatur kommt das Wort *devanid* lediglich noch in zwei Stellen des RV. vor: VI, 61, 3 und I, 152, 2. Das erste dieser Lieder ist an den Fluß Sarasvatī gerichtet, die Haraxvaitī des Awesta, die Harauvatī der altpersischen Keilinschriften, den Arachotus der Alten, den heutigen Argand-āb. Dort also, im heutigen Afghanistan, hat das Vedavolk mit dem Awestavolk gekämpft. I, 152 ist an das Götterpaar Mitrā-Váruṇā gerichtet, ohne daß das Lied einen Anhaltspunkt über die Heimat seines Dichters gewährte.

Bráhmaṇas páti und das Bráhman der Upaniṣaden

Der Zusammenhang des persönlichen Gottes *bráhmaṇas páti* mit dem *bráhman*, wie es die Upaniṣaden lehren, ergibt sich deutlich aus der Strophe RV. II, 24, 11c: „Der du in der unteren Gemeinde (d. h. auf Erden) durchaus allgegenwärtig (*vibhú*), durch deine gewaltige Kraft, ein Erfreulicher (oder: Liebenswerter) gewachsen bist: dieser Gott hat sich nach den

Göttern hin weithin ausgebreitet, und das All (oder: alles) umfängt der Herr des Bṛh."

Vibhú heißt: in allem gegenwärtig. Es wird also von dem persönlichen Bṛhas páti hier genau dasselbe gesagt, was die Upaniṣaden von seiner Depersonifikation lehren.

Indo-iranische Anschauung vom kosmischen und physiologischen Feuer.

Die Anschauung nun, daß das Feuer, als welches wir das *brâhman* erkannt haben, das All umgibt und zugleich in allen lebenden und nicht lebenden Geschöpfen steckt, ist bereits indo-iranisch.

Nach der Ansicht des Veda-Volkes bildet die Erde den Bodenteil der Welt; über ihr liegt der durch das Himmelsgewölbe (*náka,* m.) abgeschlossene Luftraum (*antárikṣa,* n.), über diesem der Himmelsozean (*ápaḥ*, f. pl.), und über diesem wieder der von Göttern und Seligen bewohnte Feuerhimmel (*dyáúḥ*).

Dieser Feuer- oder Lichthimmel ist bereits indogermanisch. Auch Zarathuštra ändert an der alten Anschauung nichts, auch nach seiner Lehre ist der Ort, an dem die Seligen weilen, ein Aufenthalt des Lichts, heißt geradezu „die Lichter" und liegt jenseits der Gestirne.

Aber auch alles Irdische ist von Feuer erfüllt. An einer wichtigen Stelle des Awestâ, Ys. XVII, 11 werden außer dem schon erwähnten im Könige brennenden Feuer Nairya Saŋha fünf verschiedene Feuer angerufen, die alle besondere Eigennamen führen und nach der Pâhlâvi-Übersetzung die folgenden sind: 1. das Tempelfeuer und das Feuer des täglichen Gebrauchs; 2. das im Leib der Menschen und Tiere wohnende Feuer; 3. das in den Pflanzen wohnende Feuer; 4. das Blitzfeuer; 5. das Feuer, das im Paradies vor Ahura Mazdâh brennt.

Ganz entsprechend denken sich die Inder die Welt vom Feuer durchsetzt. Im AV. XII, 1, 19 ff. heißt es: „Feuer (*agní*) ist in der Erde, in den Pflanzen; die Gewässer enthalten Feuer; Feuer ist in den Steinen, Feuer ist innen in den Menschen; in den Rindern, in den Rossen befindet sich Feuer.

Feuer fällt vom Himmel herab; dem Gotte Feuer gehört der weite Luftraum. Feuer entzünden die Sterblichen, den Opferträger, den Freund des Opferschmalzes."

Ein ganzer Sagenkomplex, der vom RV. bis in die spätere Erzählungsliteratur herabreicht, weiß zu berichten, wie das Feuer an alle diese Orte gekommen ist.

Man sieht also, daß die Upaniṣadenlehre von dem Feuer, das die Schöpfung umgibt und durchdringt, bereits indo-iranisches Gemeingut war.

Bráhman im Ṛgveda.

Wenn das Wort *bráhman* im RV. auch in der Mehrzahl der Fälle zur Bezeichnung der Lieder verwendet wird, so heißt es auch in diesem Texte nur „Feuer", mit der besonderen Schattierung der Bedeutung, die wir oben S. 197 festgestellt haben.

Mit *bráhman* verhält es sich genau so, wie mit dem synonymen *ṛc*. Im ganzen RV. wird das Wort, das der Sammlung ihren Namen gegeben hat, sogar ausschließlich zur Bezeichnung der Lieder gebraucht; seine eigentliche Bedeutung, „Glanz", „Licht" dagegen findet sich einmal in einer anderen vedischen Saṃhitā (VS. XIII, 39). Die Verbalwurzel *ṛc* wird auch im RV. (III, 44, 2), mit *práti* auch im AV. (II, 19, 3) in der ursprünglichen Bedeutung „strahlen" gebraucht, *arcá* heißt RV. VI, 34, 4 „strahlend", *arcí*, m., und *arcís*, n., nur „Strahl", „Flamme", *arká*, m., „Glanz", „Strahl", „Blitzstrahl", aber auch „Lied", „Preislied", und als nomen actoris „der Strahler", d. i. „die Sonne", ebenso aber „der Sänger".

Man sagte also: „mein Feuer", „meine Glut", „mein Licht", meinte damit aber das Erzeugnis dieses im Herzen strahlenden und das Denken bewirkenden Feuers.

Genau so verhält es sich mit den Substantiven *dhī́*, *dhītí*, *dídhiti*, die eigentlich „Flamme", „Strahl", „Licht" bedeuten. Für *dhī́* ergibt sich diese Grundbedeutung ganz klar aus RV. II, 3, 10: *agnír havíḥ sūdayāti prá dhībhíḥ*, was nichts anderes bedeuten kann, als: „Agni mache (den Göttern) die Opfergabe mundgerecht mit seinen Flammen." Man braucht nur die bisherigen Übersetzungsversuche zu vergleichen, um sich von der Richtigkeit meiner Wiedergabe der Stelle zu überzeugen. Dieselbe Bedeutung hat *dhī́* RV. X, 110, 2. Beim Nachschlagen finde ich, daß PW. unter 4 *dhī́* die Bedeutung „Glanz" für

RV. I, 143, 7; III, 34, 5; VI, 3, 3 annimmt. Für die Verbalwurzel 3 *dhī* nimmt schon PW. die Bedeutungen „scheinen", „glänzen" für RV. VII, 90, 4 und AV. XVIII, 2, 47 an, ebenso im Nachtrag 7, Sp. 1757 für *dhīti* in RV. VII, 6, 7 die Bedeutung „Glanz". Endlich scheidet das PW. voneinander zwei Substantiva *dídhiti*, deren erstes, nur im RV. vorkommend, mit den Bedeutungen „andächtige Aufmerksamkeit, Andacht, religiöses Erkennen" angesetzt wird, während das zweite, nur in der nachvedischen Literatur vorkommend, ausschließlich die Bedeutungen „Schein, Glanz, Strahl" hat, die aus den heimischen Lexikographen wie aus den Belegstellen feststehen. Aber auch für den Veda gibt Naigh. I, 5 ganz richtig die Bedeutung, die das Wort in der späteren Sanskritliteratur hat, indem diese Stelle es unter den *raśmi-nāmāni* aufführt. *Dhī* verhält sich zu *dī* „leuchten", wie *dídhiti* zu *díditi* in *su-díditi* (Beiwort Agnis in RV. III, 9, 1; VIII, 19, 4). Neben *sudíditi* aber steht im RV. *sudītí* in derselben Bedeutung. Beide Petersburger Wörterbücher nehmen für alle diese Wörter zwei verschiedene Wurzeln an, die in der Schreibung miteinander vermengt worden seien, *dhī* „denken" und *dī* „leuchten". Nach unseren bisherigen Ausführungen dürfte es klar sein, daß beide Wurzeln von Anfang an identisch sind und daß ihre Grundbedeutung „strahlen", „leuchten" ist. Zu der schwankenden Schreibung mag der Anlaut der synonymen Wurzel *div* beigetragen haben; doch ist sie sicher in lautphysiologischen Vorgängen begründet. Der RV. zeigt auch in einigen anderen Fällen im Wurzelanlaut Schwanken zwischen *d* und *dh*. Scheftelowitz hat WZKM. 21, 97 darauf hingewiesen, daß in II, 30, 9 und VIII, 96, 10 *dhēhi* für *dēhi* steht. II, 30 ist, wie sich aus Strophe 8 ergibt, am Arachotus gedichtet worden und stellt ein Gebet an den mit Indra identifizierten Bṛhas páti um Beistand gegen den Asura Vṛkadvaras dar, der, wie sich aus dem Liede von selbst ergibt (vgl. Str. 10), ein mächtiger, dem Stamme des Verfassers feindlicher Fürst, nicht ein Dämon war. Unter diesen Umständen kann „Asura" kaum etwas anderes bedeuten, als Ahura-Verehrer, d. h. Zoroastrier. Die lautgerechte vedische Form des Namens wäre *Vṛkadhvaras*, und v. Bradke, Dyâus Asura S. 97 war auf der richtigen Fährte, als er schrieb: „Vṛkadvaras könnte also die halbsanskritisierte

Form eines eranischen Eigennamens Vehrkadvarahh sein.“ Er hätte diese richtige Spur nicht zugunsten der sicher falschen Deutung Graßmanns aufgeben sollen. Wenn wir in demselben Liede *dhēhi* für *dēhi*, *Vṛkadvaras* in teilweise iranischer Lautform für *Vṛkadhvaras* lesen, dieses Lied am Arachotus gedichtet ist und Vṛkadvaras als Asura bezeichnet wird, so scheint mir der Schluß unabweislich, daß das Schwanken zwischen *dh*/*dh* hier und an anderen Stellen darauf zurückgeht, daß vor dem Abzug des Vedavolkes aus Iran die iranische Desaspiration begonnen hatte, auf die vedische Sprache überzugreifen, daß der Abzug aber erfolgte, als diese Spracherscheinung erst die im Wurzelanlaut stehende aspirierte dentale Media zu beeinflussen angefangen hatte. In **dvar, dvār, dvāra* ist sie für das Vedische wie für das Sanskrit fest geworden; vgl. Graßmann unter (**dvar*) und *dvār*.

dhī, dhīti und *dīdhiti* aber bedeuten wie *ṛc* nicht nur „Flamme“, „Strahl“, „Licht“, sondern zugleich wie *manīṣā, mánman, mati* „Gedanke“, „Weisheit“, werden wie diese zur Bezeichnung der Produkte des Denkens verwendet und sind daher in unseren Wörterbüchern mit den Bedeutungen „Gebet“, „Lied“ versehen. Die Bedeutung „Andacht“ u. dgl., die die Wörterbücher außerdem geben, ist zu streichen, da nicht dieser dem vedischen Dichter völlig fremde Begriff zugrunde liegt, sondern der Begriff der durch das im Herzen brennende Feuer hervorgerufenen Denkarbeit, die das Dichten bedingte.

Etymologie von *brā́hman*.

Nachdem wir so die Bedeutung des Wortes *brā́hman* festgestellt haben, ist es nun an der Zeit, uns nach einer Etymologie umzusehen. Die Vedantisten leiteten das Wort von der Wurzel *bṛh* „abreißen“ her und bestimmten zu einer Zeit, in der die noch in den Upaniṣaden lebendige Grundbedeutung längst geschwunden war, als die Bedeutung „das Losgelöste“, „das Absolutum“. Das PW. führte es auf eine andere Wurzel *bṛh* zurück, deren Bedeutung es als *farcire* angab, und sowohl Deußen wie Graßmann nahmen diese Ableitung an, ersterer, indem er es fertigbrachte, aus der Bedeutung ‘vollstopfen’ die des Gebetes herzuleiten und das indische Gebet in einem Sinne zu definieren, den es weder beim vedischen

noch im späteren indischen Volke gehabt hat, Graßmann, indem er die Bedeutung 'groß sein' für die Verbalwurzel ansetzte, also *brâhman* etwa als 'das Großsein', 'die Größe' deutete. Oldenberg endlich schloß sich Osthoff an und brachte das Wort mit irisch *bricht* 'Zauber' zusammen. Aber Osthoff selbst, der diese Etymologie BB. 24 (1899), 113 ff. begründet, ist nicht sicher, ob sie das Richtige trifft (vgl. S. 141); und da er von der falschen Voraussetzung ausgeht, die Grundbedeutung von *brâhman* sei 'Zauber' (S. 117) oder 'Formel' (S. 131), so fehlt seiner Etymologie die Grundlage.

Alle diese Etymologien sind falsch. Das Wort *brâhman* entspricht in Wurzel- und Suffixablaut, im Akzent und in der Bedeutung ganz genau dem griechischen Worte *φλέγμα*, welches in der Ilias als *ἄπαξ εἰρημένον* XXI, 337 die gewaltige Lohe bezeichnet, die Hephaistos auf Geheiß der Hera zur Rettung des Achilleus gegen den Skamandros heranwälzt, bei den Medizinern dagegen „Hitze", „Entzündung", also die Glut im Inneren des Menschen. Auch die indische Medizin leitete das Fieber von der inneren Hitze des Menschen her, indem sie annahm, daß infolge einer Störung der drei Grundsäfte Schleim, Galle und Wind das Wasserelement zurückgehalten wird und die Hitze rasch heraustritt, „weshalb ein Fiebernder einen heißen Körper hat und nirgends schwitzt" (Jolly, Medicin S. 70 f.).

Somit gehen *brâhman* und *bṛh* (in *bṛ́has páti* = *brâhmaṇas páti*) gegenüber von *bhṛ́gu* auf eine Form mit aspiriertem Wurzelauslaut vor Nasal zurück (vgl. Brugmann, Vergl. Grammatik[2] 1, 2 S. 633, 9; Kurze vgl. Grammatik S. 180, 6) und gehören zu *φλέγω*, *flagro*, *flamma*, *fulgeo*.

Erst nach Abschluß der vorstehenden Ausführungen habe ich bemerkt, daß bereits Victor Henry das Richtige ahnte. Eine Stelle des AV., XI, 5, 24:

brahmacārí brâhma bhrâjad bibharti
„der Brahmacārin trägt das leuchtende Brahman",

führte ihn auf die Vermutung, *brâhman* könne zu *bhrāj* „leuchten" gehören, *brahmacārín* bedeute in dem Liede „der mit Glanz Umhergehende" („celui qui circule avec la splendeur"), und der *brahmacārín* werde in dem ganzen Hymnus im Wort-

spiel durchgehends mit der Sonne gleichgesetzt[1]). Auch Bloomfield, SBE. 42, 626 nimmt an, daß in diesem Liede für den vorliegenden Zweck (for the nonce) der *brahmacārín* mit der Sonne identifiziert werde. Das ist zweifellos falsch. Nachdem jetzt die Bedeutung des Wortes *bráhman* feststeht, ist das Lied leicht verständlich. *Brahmacārín* bedeutet hier wie an anderen Stellen weiter nichts, als den Brahmanenschüler, „der das *bráhman* pflegt", d. h. in sich ansammelt, und das *bráhman*, das Feuer, ist das Prinzip, aus dem alle Zustände und Vorgänge im Weltall hergeleitet werden, genau so, wie in den Upaniṣaden, und das er verkörpert.

Mit größerer Bestimmtheit hat Henry in seiner Übersetzung des 10.—12. Buches des Atharvaveda[2]) S. VIIIff. seine Ansicht wiederholt. Er erklärt *bhrāj* als Dehnstufe von **bhlegh*, und dieses als aspirierte Nebenform von **bhleg*, und stellt ganz richtig *bráhman* zu *φλέγω*, aber nur in der Bedeutung 'glänzen' (briller). Er verweist auf den häufigen Ausdruck *brahmavarcasá* und wiederum auf den erwähnten Hymnus des Atharvaveda. Anstatt aber an der Hand der älteren Upaniṣaden, des älteren Vedas und des Awestas die physiologischen und kosmologischen Anschauungen des Veda-Volkes und der alten Iranier zu untersuchen, bleibt er in seiner falschen mythologischen Deutung des erwähnten Liedes stecken und steht so sehr im Banne des PW., daß er *bráhman* mit 'Sainteté', *bráhmaṇa* mit 'le Principe Saint' übersetzt.

So war es denn Oldenberg leicht, die Theorie Henrys zurückzuweisen und an ihre Stelle seine eigene falsche Lehre zu setzen[3]).

Folgerungen.

Durch die vorstehenden Ausführungen werden nicht nur die bisherigen lexikographischen Arbeiten über das *bráhman*, sondern auch alle mythologischen, religionsgeschichtlichen und philosophischen Arbeiten, die sich mit dem Begriffe des *bráhman* und mit der Person *bṛ́has pátis* beschäftigen, hinfällig. Eine

[1]) Bergaigne et Henry, Manuel pour étudier le Sanscrit védique, Paris 1890, S. 267 Fußnote.

[2]) Les Livres X, XI, et XII de L'Atharva-Véda Traduits et Commentés. Paris 1896.

[3]) IF. Anz. 8 (1897), 40 f.

Ausnahme unter den Mythologen bildet, soweit ich sehe, nur Alfred Hillebrandt, der auf dem richtigen Wege war, als er die Natur Bṛhas pátis als die eines Mondgottes bestimmte. (VM. 1, 404 ff. 3, 450). Die RV.-Texte zeigen, daß es tatsächlich in der vedischen Literatur eine Zeit gab, in der man Bṛhas páti, dessen ursprünglichen Charakter man nicht mehr verstand, mit dem Monde identifizierte[1]). Das ist sehr verständlich. Ursprünglich betrachtete man Sonne und Mond als die von einem Gotte in das steinerne Himmelsgewölbe geschlagenen Öffnungen, durch die das Licht des Lichthimmels, in dem sich der Göttertrank, der Soma, befand, auf die Erde herniederstrahlte, durch die die Verstorbenen in den Himmel gelangten, durch die die irdischen Gewässer in den Himmelsozean emporstiegen und aus denen sie wieder in der Form des Regens auf die Erde herabtroffen. Aber die Einbildungskraft der Menschen arbeitete beständig weiter an der Lösung der Welträtsel, und wo sichtbare Wirkungen zu beobachten waren, da schloß der primitive Kulturmensch auf einen persönlichen Täter. So erfuhr namentlich die Sonne als das bei weitem wichtigere der beiden Gestirne frühzeitig eine reiche Personifikation, hinter der die des Mondes bei den Indern weit zurückblieb. Die Anschauung, daß auch die Sonne ein Himmelstor ist, läßt sich zwar auch in nachvedischer, ziemlich später Zeit noch nachweisen; aber es ist verständlich, wenn schon die vedische Zeit die Vorstellung vom Himmelstor mehr und mehr auf den Mond konzentrierte und wenn sich schon in ihr die Anschauung herausbildete, daß der Mond nicht eine Durchgangsstelle zum Aufenthalt der Manen, des Somas und des Regens, sondern der Aufenthalt dieser Wesen selbst sei. Hier war die Stelle, an der der alte Bṛhas páti mit dem Monde selbst identifiziert wurde.

Die Weiterentwicklung Bṛhas pátis zum Oberpriester der Götter hängt einerseits mit seinem Charakter als Personifikation der höchsten Weisheit, andererseits mit dem Emporkommen der Brahmanenkaste und der durch sie bedingten Bedeutungs-

[1]) Oldenbergs Polemik gegen Hillebrandt, mit der dieser sich in seiner VM. 3, 445 ff. selbst auseinandersetzt, ist ebenso verfehlt, wie die von Otto Strauß in seiner Dissertation: Brhaspati im Veda (Leipzig 1905), die ganz Oldenbergs Standpunkt vertritt.

wandlung des Wortes *brâhman* zusammen. Der unbedingte Vorrang der Brahmanen ist noch in der Zeit der älteren Upaniṣaden nicht gesichert. Noch in ihr war das *brâhman* Gemeingut der Priester- wie der Kriegerkaste; ja es wird, wie wir gesehen haben, vereinzelt sogar einem Śūdra und in Chānd.-Up. IV, 4 ff. Tieren zugeschrieben. Wenn wir nun bereits in späten Liedern des RV. dem Worte *brāhmaṇá* als Bezeichnung des Angehörigen der Priesterkaste begegnen und RV. X, 90, 12 die Vormacht dieser Kaste deutlich ausgesprochen finden, andererseits in den Upaniṣaden noch das Wetteifern um den Vorrang beobachten können, so zeigt das, daß die vedische Prosa vor Abschluß des RV. ausgebildet war. An anderer Stelle werde ich zeigen, daß diese Ausbildung bereits in Iran stattgefunden hat.

In den älteren Upaniṣaden hat das Wort *brâhman* neben seiner Grundbedeutung „Feuer" bereits die Bedeutungen „Brahmanentum", „Brahmanenschaft", und entsprechend das Wort *brāhmaṇá* neben der Bedeutung „Inhaber des Brahmans", „Inhaber des Wissens vom Brahman" die spätere Bedeutung „Angehöriger der Brahmanenkaste" angenommen. In der folgenden Literaturschicht sind die Grundbedeutungen der Wörter *brâhman* und *brâhmaṇa* bereits völlig geschwunden. Diese Wörter bedeuten nur noch „Brahmanentum", „Brahmanenschaft", „Brahmanenkaste".

Der Begriffsinhalt des Wortes *brâhman* in seiner ursprünglichen Bedeutung ist im Epos, in den Puranen, in der politischen und in der schönen Literatur auf das Wort *téjas* übergegangen, das in dieser Literatur überaus häufig, im RV. nur 5mal, und davon 3mal in der Bedeutung „Schneide" (einer Waffe) vorkommt.

Der Grundfehler, den die Lexikographen, die Philologen, Philosophen und Mythologen (außer Hillebrandt), die sich mit dem *brâhman* beschäftigten, begingen, war der, daß sie die Begriffe modern christlicher Religiosität, wie Heiligkeit, Andacht, Gotteswort, heiliges Leben im Sinne von Keuschheit, die dem vedischen Volke wie den späteren Indern fremd sind, auf die vedische Religiosität übertrugen, daß sie bei dem 1½ Jahrtausende nach den Verfassern der alten Upaniṣaden schreibenden Philosophen Śaṅkara Rat suchten, der nach

Scholastikerart, ohne eine Ahnung vom wahren Sachverhalt zu haben, die Lehre der Upaniṣaden in sein fertiges System zwängte, daß sie auf Grund der so gebildeten Vorstellungen eine Etymologie suchten, daß sie bei Huronen und Melanesiern und bei modernen europäischen Philosophen nachfragten, anstatt die überreichlich fließenden vedischen und indischen Quellen selbst systematisch und nach wissenschaftlich kritischer Methode auszuschöpfen.

Daß auf solchem Wege lediglich Trugbilder entstehen konnten, ist selbstverständlich.

Leipzig. Johannes Hertel.

Die Hypotaxe im Rigveda.

Erstes Stück.

Die durch das Pronomen *ya* charakterisierten Sätze und syntaktischen Gruppen in den ältern Büchern des Rigveda.

Die vorliegende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, das Wesen und den Ursprung der Hypotaxe im Altindischen aufzuhellen. Zu diesem Zwecke untersucht sie die Verwendungsweisen des flektierten Pronomens *ya* im ältesten überlieferten Altindisch so vollständig wie möglich und sucht den ältesten Gebrauchstyp festzustellen. Für eine Monographie erschien es zweckmäßig, die Sprache des Rigveda nicht schlechthin, wie in Delbrücks Ai. Synt. geschieht, als einheitlich zu fassen, sondern die ganz sicheren Ergebnisse der Vedaphilologie hinsichtlich der Schichten des Rigveda zu verwerten. Demnach sind der Betrachtung die Bücher II—VII zugrunde gelegt worden. Daß I und X Sammelbücher im allgemeinen jüngeren Datums sind, ist längst bekannt. IX ist eine Sammlung von Hymnen vielleicht einheitlichen Charakters, ob aber alt oder jung, das läßt sich erst entscheiden, wenn man weiß, was man in der vedischen Sprache als alt, und was man als jung anzusehen hat. Von den übrigbleibenden 'Familienbüchern' wird dem VIII. allgemein eine Sonderstellung eingeräumt. — Darüber hinaus ist nun freilich der Versuch gemacht worden, in der genetischen Behandlung der *ya*-Sätze (Teil B) mit Hilfe syntaktischer Untersuchung auch in diesen Büchern noch wieder Stil-, wenn nicht Alters-Unterschiede festzustellen. Ob eine Reihe derartiger Versuche in der höheren Vedakritik zu einem Ergebnis führen können, kann nur der Erfolg entscheiden.

Die Methode der Untersuchung ist streng phänomenologisch, und ich habe lieber zu pedantisch als zu 'großzügig' sein wollen. Alle genetischen Erwägungen sind von der Darlegung des Tatbestandes in Teil A ausgeschlossen worden. Die Einteilung

ÉCOLE PRATIQUE

DES HAUTES ÉTUDES

SECTION DES SCIENCES HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES

AUTOUR DU *BĀVERU-JĀTAKA*

ÉCOLE PRATIQUE

DES HAUTES ÉTUDES

SECTION DES SCIENCES HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES

AUTOUR DU *BĀVERU-JĀTAKA*

PAR

SYLVAIN LÉVI

(Extrait de l'*Annuaire* de l'École pratique des Hautes Études, 1913-1914.)

PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

MDCCCCXIII

AUTOUR DU *BĀVERU-JĀTAKA*[1].

La tradition bouddhique classe sous le nom de *jātaka* les récits qui se rapportent aux existences antérieures du Bouddha. Le canon en langue palie, seul tenu pour orthodoxe à Ceylan, en Birmanie, au Siam, au Cambodge, applique le titre de *Jātaka* par excellence à un recueil de cinq cent cinquante contes où le Bouddha lui-même prend texte d'une circonstance présente pour évoquer un épisode de sa longue carrière dans la série des transmigrations. Tous ces contes, si variée qu'en soit l'étendue, depuis la brève anecdote jusqu'à la nouvelle et presque au roman, possèdent un caractère de composition commun; ils consistent tous en deux éléments combinés : une narration en prose, et des vers qui tantôt reprennent et résument le récit, tantôt rapportent les paroles des personnages. Des raisons de tout ordre établissent que les vers seuls représentent le noyau authentique de la tradition; la

[1] Appelé par le jeu d'une substitution tardive à donner un mémoire pour l'*Annuaire*, j'ai eu recours, pour compenser l'insuffisance du temps qui m'était départi, à la science et à l'obligeance d'un grand nombre de mes collègues. On verra clairement tout ce que je leur dois; c'est grâce à M. Serruys, à M. Israël Lévi, à M. Chavannes que j'ai pu parler de paléographie grecque, de philologie hébraïque et de littérature chinoise. Qu'ils reçoivent ici l'expression de ma profonde gratitude.

J'ai à peine besoin de signaler tout le profit que j'ai tiré de l'ouvrage classique de V. Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien* (j'ai utilisé la 6e édition revue et complétée par O. Schrader et A. Engler, Berlin, 1894).

prose est l'œuvre d'un rédacteur de date tardive, et souvent mal inspiré.

Le jātaka 339, rangé dans la série des tétrades (*catukka-nipāta*) parce que les stances y sont au nombre de quatre, porte le titre de *Bāveru-jātaka.* Les quatre vers donnent l'essentiel du conte :

« Faute d'avoir vu le paon — avec son aigrette et sa voix mélodieuse, — on rendait honneur au corbeau — avec de la viande et des fruits.

« Mais le jour où, sonore, — un paon est arrivé à Bāveru, — alors honneurs et profits — ont disparu pour le corbeau.

« Tant qu'un Bouddha n'était pas né — roi de la Loi, agent de lumière, — on rendait honneur aux autres — brahmanes et samanes de toute espèce.

« Mais le jour où, sonore, — le Bouddha a prêché la Loi, — alors honneurs et profits — ont disparu pour les hérétiques. »

Le récit en prose reprend et développe le sujet; le seul détail à en retenir, c'est que le paon arrive à Bāveru sur un vaisseau, apporté par des marchands qui veulent le vendre à prix d'or. Minayeff, qui sut explorer avec une sagacité si heureuse les textes encore inédits du bouddhisme indien, reconnut le premier l'intérêt de ce conte en apparence insignifiant (*Nouveaux Faits relatifs aux rapports de l'Inde ancienne avec l'Occident* [en russe], dans le *Journal du Ministère de l'Instruction publique,* Saint-Pétersbourg, 1870, août, 225-239; réédité [en traduction allemande] dans les *Mélanges Asiatiques,* tirés du *Bulletin de l'Académie de Saint-Pétersbourg,* VI, 578-599). Sous le *Bāveru* du pali, il avait su retrouver le nom glorieux de Babylone, transcrit par *Babiru* dans les inscriptions cunéi-

formes en perse. Il rappela à ce propos les voyages des Phéniciens au pays d'Ophir d'où ils rapportaient à Salomon, entre autres raretés, des paons. Weber (*Indische Beiträge zur Geschichte der Aussprache des Griechischen*, dans *Monastsber. K. Pr. Ak. Wiss.*, Berlin, 1871, 613-632) posa le problème sur un terrain mieux défini; il observa avec raison (p. 622, n. 3) que « la forme *Bāveru*, avec un *r* au lieu de *l* [*Babel, Babilu*] témoignait contre un intermédiaire phénicien, en faveur d'un intermédiaire perse de date plus basse ». Une traduction anglaise de ce jātaka, par Rhys Davids, publiée dans le *Babylonian and Oriental Record*, IV, 1890, p. 7-9, une note de Morris, dans le *Journal of the Pali Text Society*, 1893 (*Are there any traces of Babylonian or Assyrian names in Pali Literature*, p. 25) maintinrent la question à l'ordre du jour. Bühler, dans son mémoire *On the origin of the Indian Brâhma alphabet* (*Sitzber. K. Ak. Wiss.*, Wien, 1895, n° III), n'hésita pas à faire état de ce conte pour démontrer que « les trafiquants de l'Inde occidentale entreprenaient des voyages d'affaires aux rives du golfe Persique et des rivières qui s'y déversent, dans le v^e^ siècle ou peut-être même le vi^e^ avant J.-C. ». Il croyait répéter un fait acquis. Il se trompait. M. Halévy le lui fit bien voir. Champion ardent d'un système qui rabaisse l'antiquité de la civilisation indienne, il discerna le péril et fondit sur le Bāveru-jātaka. Dans ses *Nouvelles observations sur les écritures indiennes* (*Revue sémitique*, 1895), ce jātaka a les honneurs d'un chapitre spécial intitulé : « Le Bāveru-jātaka, son Insignifiance, son Âge ». Je ne suivrai pas la controverse dans les menus détails; il suffit de constater que M. Halévy ne conteste pas l'identité de Bāveru et de Babylone. Mais, en concédant ce point, M. Halévy n'entend pas rompre sur toute la ligne. Comme « ce n'est

qu'au temps d'Auguste que Babylone a été définitivement abandonnée par ses habitants, le Bāveru-jātaka remonte tout au plus à l'an 31 avant J.-C., qui est la date de la bataille d'Actium.» Et même, en y regardant de près, «la date du Bāveru-jātaka peut bien ne pas être antérieure à la seconde moitié du IIe siècle après l'ère vulgaire». M. Halévy a oublié d'expliquer pourquoi le nom grec de Babylone, colporté par l'hellénisme depuis Alexandre, a été écarté par le rédacteur du conte au profit d'une forme surannée. Ce goût d'archaïsme n'est pas familier à l'Inde, et M. Halévy serait sans doute le dernier à lui en faire crédit.

Ainsi ce conte «à dormir debout», comme le qualifie M. Halévy, si nous l'interprétons à l'aide de la méthode philologique, nous porte à supposer que le commerce des paons entre l'Inde et Babylone s'est ouvert à l'époque de l'empire perse, sous Darius ou ses successeurs, après le voyage du Grec Scylax qui avait reconnu (vers 510) la route de mer entre les bouches de l'Indus et le golfe Persique. Le témoignage de la littérature grecque vient curieusement confirmer cette donnée.

Le paon, ταὼς, paraît dans la littérature grecque à l'époque de Périclès. Un ami de Périclès, Pyrilampès, possédait une volière fameuse où il élevait des paons; les poètes comiques qui accusaient Périclès d'employer ses amis, jusqu'à Phidias même, au service de ses intrigues galantes, ne se gênaient pas pour dire que, si une dame recevait un paon de Pyrilampès, c'est qu'elle avait plu à l'homme d'État (Plutarque, *Vie de Périclès*, XIII, 13). Le fils de Pyrilampès, Dêmos, hérita de la volière et des goûts paternels. Ses paons étaient fameux; on venait de loin, de Lacédémone et de Thessalie, pour les voir;

on se démenait pour en avoir des œufs. La volière était ouverte au public les jours de nouvelle lune; les autres jours on n'y entrait à aucun prix. L'orateur Antiphon qui raconte cette histoire (cité dans Athénée, IX, 397 *d*; cf. Elien, V, 21) ajoute : « Et la chose n'est ni d'hier, ni d'avant-hier; elle date de trente ans! ». Antiphon meurt en 411; les faits qu'il rappelle remontent donc aux environs de 450, aux jours les plus éclatants de la carrière de Périclès. On a pu supposer que Périclès avait rapporté de son expédition victorieuse à Samos, en 440, les premiers paons introduits à Athènes. Ménodote de Samos (cité par Athénée, XIV, 655 *a*) affirme, dans son traité sur le Temple de Hêra Samienne, que « les paons, consacrés à Hêra, ont leur origine à Samos; c'est là qu'on les a élevés d'abord, et c'est de là qu'ils se sont répandus dans les autres pays ». Antiphane de même, dans les Ὁμοπατρίοι (Athénée, *ibid.*) : « Chypre a ses belles colombes; Hêra, elle, possède à Samos une race d'oiseaux en or, les paons aux belles formes qui charment les yeux. » Voisine de la côte asiatique, Samos a pu être la première étape du paon sur le chemin de la Grèce asiatique à la Grèce d'Europe. Une autre hypothèse s'offre et plus vraisemblable encore : la famille de Pyrilampès avait, au témoignage de Lysias (*Or. de Bonis Aristophanis*, XIX, 25), des relations officielles avec les rois de Perse; Dêmos avait reçu du Grand Roi, comme un témoignage de faveur personnelle, une coupe d'or; il se faisait fort de voyager à l'aise et confortablement dans tout le continent asiatique, sur la seule présentation de cette pièce. Il n'est pas surprenant qu'une famille si bien en cour chez les Perses ait été la première à posséder en Grèce des spécimens de l'oiseau merveilleux que l'Inde venait d'importer tout récemment à Babylone.

Il n'est pas jusqu'à la forme du mot qui ne témoigne de la date où le paon a été introduit en Grèce. Le nom du paon, ταῶς, présente cette particularité tout à fait exceptionnelle de porter un esprit rude sur une voyelle intérieure. Les grammairiens de basse époque n'hésitaient pas à déclarer cette pratique « absurde » (*παραλόγως δ' οἱ Ἀττικοὶ καὶ δασύνουσι καὶ περισπῶσι*, *Séleucus*, Περὶ Ἑλληνισμοῦ cité par Athénée, IX, 398 *a*) quoiqu'elle fût garantie par une tradition constante des manuscrits. La notation de l'esprit rude n'est sans doute, comme m'en avertit M. Serruys, qu'une altération graphique, substituée par confusion au digamma original; le mot étranger transcrit en grec par ταῶς devait contenir un *vav* (cf. hébreu טָוָס; persan et arabe طاوس; latin *pavus* et *pavo*). L'ancien tracé du digamma *F* tend à se réduire, vers le v^e^ siècle, à une forme abrégée ⊦ (cf. Larfeld, *Handbuch der griechischen Epigraphik*, 1907, p. 397); c'est la forme même qu'a prise à ses débuts l'esprit rude et qu'il a gardée jusque dans les premiers siècles de l'ère chrétienne (cf. Gardthausen, *Griechische Palaeographie*[2], 1913, p. 383). Le nom du paon introduit dans l'écriture au moment où *tawös* (ταϝως) se notait ΤΑ⊦ωϹ, a été lu et interprété ταῶς par les Alexandrins. La graphie du mot nous ramène donc à la même époque que les premiers témoignages de la littérature.

Lancé par la mode, mêlé dès ses débuts à la chronique scandaleuse, le paon reste pendant un siècle un objet de haute curiosité. Les passages d'Eupolis, d'Aristophane, d'Antiphane, d'Anaxandride, d'Alexis, de Strattis, cités par Athénée à propos du paon, montrent que la comédie, tant ancienne que moyenne, avait fort à faire avec lui. Évelpide, en arrivant au pays des Oiseaux, est impatient de voir enfin ce volatile inconnu. *A peine*

il aperçoit la huppe qu'il lui demande : « Es-tu un oiseau? ou un paon? » (*Oiseaux*, v. 101). Puis, à la réunion des oiseaux, dès qu'un d'entre eux se présente : « Tiens, un oiseau! mais lequel? Est-ce que ce n'est pas un paon? » (v. 269). On voulait en avoir à tout prix; la paire se payait mille drachmes, ou même dix mille drachmes (Elien, V, 21). « N'est-ce pas une folie, s'écrie Anaxandride, de payer pour avoir des paons chez soi autant que coûteraient deux œuvres d'art? » Mais, un siècle après Pyrilampès et Dêmos, le paon n'était plus déjà qu'un article banal. Vers 350, Antiphane écrivait : « Jadis on avait par hasard une paire de paons, tant la chose était rare. Maintenant ils sont plus nombreux que les cailles! » Je ne suivrai pas plus loin les destinées du paon; j'ai voulu seulement marquer les étapes de son passage depuis les bords de l'océan Indien jusqu'au bassin de la Méditerranée.

Mais n'y était-il pas déjà parvenu plus tôt par une autre voie? Les récits bibliques qui célèbrent le règne glorieux de Salomon rapportent que la flotte de ce prince, naviguant avec la flotte de Hiram, se rendait au pays de Tharsis, et qu'elle en revenait tous les trois ans avec une cargaison d'or et d'argent, d'ivoire, de singes et de paons (I *Rois*, x, 22; II *Chroniques*, ix, 21). Je laisse de côté l'énigme de Tharsis; je tiens à observer toutefois qu'il faut se garder de confondre, comme on l'a fait trop souvent, la flotte de Tharsis avec la flotte d'Ophir qui est mentionnée dans un autre passage (I *Rois*, ix, 28; cf. aussi xxii, 49). On a logé Ophir un peu partout, et jusque dans l'Inde, au pays des Abhīra, voisins des bouches de l'Indus. On peut multiplier, par jeu ou par conviction, des identités de ce type. Mais la question d'Ophir fût-elle par impossible résolue, la question du commerce de Tharsis demeurerait tout entière.

Le mot qui correspond aux « paons » de la Vulgate est en hébreu *toukkiyyim*, écrit תֻּכִּיִּים (*Rois*) et תּוּכִיִּים (*Chroniques*). La différence de graphie vient de ce que le texte des *Chroniques*, comme tous les textes récents, multiplie les *matres lectionis*, même quand elles sont contraires à la grammaire. Le mot *toukkiyyim* doit s'écrire sans *vav*, autrement la lettre כ ne serait pas redoublée. Le sens de « paon » une fois posé, il fallait retrouver dans l'Inde un vocable analogue de même sens. On y pourvut bientôt. Déjà Adelung, dans son *Mithridates*, ramenait *toukkiyyim* au malabarais *togei*. Défenseur de la culture sanscrite contre les prétentions anaryennes, Lassen (*Ind. Alterstumsk.*, I², 651) ramenait *togei* au sanscrit *śikhin* « mit Dekhanischer Aussprache », et Renan répétait après lui, presque dans les mêmes termes (*Hist. gén. des lang. sémit.*, I³, 209) : « *Toukkiyyim* = *śikhi* prononcé selon les habitudes du Décan. » Weber eut la sagesse de s'élever avec force contre ce rapprochement audacieux : « De quel droit, demandait-il dès 1853 (*Die Verbindungen Indiens*, etc., réimprimé dans *Ind. Skizzen*, 74), peut-on dire que la 'prononciation du Dekhan' actuelle était identique vers l'an 1000 avant J.-C. ? » Il revenait à la charge en 1871 (*Monatsber. Ak. Wiss.*, Berlin, p. 622) : « Je ne puis admettre que *toukkiyyim* ait rien à faire avec *śikhin;* à l'époque dont il s'agit, il est difficile de croire que *śikhin* ait désigné le paon. De plus, le *togei* malabarais qu'on a évoqué à ce propos n'a guère pu provenir de *śikhin.* » Le sanscrit *śikhin* est, en effet, hors de cause; c'est un adjectif épithète dérivé de *śikhā* « aigrette » et qui désigne dans la langue littéraire le feu, le paon, la comète, etc. Quant au mot *tōgei*, que M. Vinson a étudié dans un article de la *Revue de linguistique* (*Sur l'origine du mot* Thuki-im « paon » *de la Bible*, 1873, 120-128), il appartient

bien aux langues dravidiennes; s'il a reçu dans le tamoul littéraire le sens secondaire de «paon», au sens propre il désigne «la traîne» (canarais *tōkĕ* «chose pendante»; toulou *tōkĕ* «une pente», etc.); on l'a naturellement appliqué à la queue traînante du paon, d'où, par le procédé de la synecdoque partout familier aux poètes, on l'a étendu dans la poésie au paon lui-même. Le nom usuel du paon en tamoul est *mayil,* apparenté peut-être à *mayir* «poil, plume, duvet», mais qu'il est difficile en tout cas d'isoler du mot *mayūra,* qui est en sanscrit le nom usuel du paon. Il serait donc au moins hardi d'expliquer *toukkiyyim* au sens de 'paon' (au pluriel) par le dravidien *tōgei.*

Mais le mot *toukkiyyim* a-t-il au moins cette signification? La prudence commande d'en douter. Le mot ne se rencontre pas en dehors des deux textes parallèles que j'ai mentionnés. La Vulgate le rend par *pavos;* le Targoum (I *Rois,* x, 22; il n'y a pas de Targoum des *Chroniques*) traduit aussi par «paons» טווסין; mais il discrédite fâcheusement son interprétation en traduisant de la même manière chez Ézéchiel, xxvii, 15 le mot הֲבָנִים, autre terme mystérieux qu'on explique généralement par «ébène»; la mention de l'ivoire dans le contexte a suggéré ici le paon au traducteur embarrassé. Il ne peut donc se réclamer d'une tradition bien solide. Les traducteurs grecs, plus anciens, trahissent plus d'incertitude encore. Le texte courant des Septante (Swete, *The Old Testament in Greek,* 1887) ne mentionne les paons ni dans les *Rois,* ni dans les *Chroniques.* Où la Vulgate (I *Rois,* x, 22) énumère «et dentes elephantorum et simias et pavos», on lit avec étonnement chez les LXX : *καὶ λίθων τορευτῶν καὶ πελεκητῶν* «des pierres tournées et taillées» en face de l'énumération hébraïque שנהבים

וקופים ותכיים. Pour expliquer cette interprétation inattendue, M. Israël Lévi me suggère que שנהבים (analysé le plus souvent en שֵׁן « dent » et un énigmatique הַבִּים qu'on rend arbitrairement par « éléphants ») a été pris pour une graphie de אבנים « pierres », par réminiscence de הבנים d'Ézéchiel dans le passage parallèle, XXVII, 15 ; on aurait rattaché קפים à la racine נקף « entourer » ; quant à תכיים, on lui aurait attribué un sens par une combinaison analogue. Il faut observer encore que le mot *πελεκητὰ* (joint à *ξύλα*) paraît déjà au verset 11, sans reparaître nulle part ailleurs ; il y traduit un autre mot également inintelligible אלמגים. Le Codex Alexandrinus substitue à la version *καὶ λίθων* . . . . . une version qui répond à la Vulgate : *ὀδοντῶ* | *ελεφαντινων και πιθηκων* | *και ταωνων*. Lucien, dans sa revision des LXX (*Librorum Vet. Test. canonicorum* pars I, éd. Paul de Lagarde), prend le sage parti de s'abstenir ; il transcrit simplement le mot *τεχελμ*. D'autre part, dans l'énumération parallèle des *Chroniques*, toutes les recensions des LXX laissent tomber le mot תכיים (*ὀδόντων ἐλεφαντίνων καὶ πιθήκων* ; Vulgate : « et ebur et simias et pavos »). Au reste, un hébraïsant aussi compétent que M. Halévy (*Nouv. observ. sur les écrit. ind.*, p. 52) écarte résolument le sens de « paons » et propose de traduire par « flacons à parfums » en rapprochant les mots hébreux *kofim vetoukkiyyim* du babylonien *tukku sha kukupi* (= hébr. קפים, ég. et gr. *κῦφι*).

Une prudence élémentaire interdit donc, comme on le voit, de faire état de ce texte. La contre-épreuve oblige à l'éliminer. Abstraction faite des passages qu'on vient de discuter, la Bible entière ne mentionne pas une seule fois le paon. D'autre part, « on le chercherait en vain dans la littérature et dans l'art des Babyloniens » (Halévy, *loc. cit.*,

p. 52)[1]. Après l'époque des Achéménides, aux temps hellénistiques, il en va tout autrement. Diodore (2, 53), pour démontrer l'influence du climat sur les coloris, rappelle que «la Babylonie nourrit une multitude de paons émaillés de toutes sortes de couleurs». Clément d'Alexandrie désigne le paon comme «médique» (*Μῆδον ταῶνα*, 61; *ταῶνας Μηδικούς*, 99) par opposition aux «oiseaux de l'Inde», périphrase qu'une scholie explique par «perroquets». Une glose recueillie par Suidas (s. v. *ταῶς*) donne aussi comme équivalent de ce nom «l'oiseau médique» (*μηδικὸς ὄρνις*).

Dans l'Inde, au contraire, le paon paraît dès les origines de la civilisation. Les poètes védiques donnent aux coursiers du dieu Indra des plumes de paon (*mayūraroman*; RgV., 3, 45, 1 = AV., 7, 117, 1 = SV., 1, 246 = VS., 20, 53, etc.; voir Bloomfield, *A Vedic Concordance* s. v. *ā mandrair indra haribhir;* ce vers est commun à tous les Védas; cf. aussi *mayūraśepya* RgV., 8, 1, 1). Le paon est du domaine de la magie; on l'invoque contre le poison des serpents et des insectes (RgV., 1, 191, 14; AV., 7, 56, 7); cette fonction magique du paon s'épanouit plus tard, avec le bouddhisme, dans la «Sauvegarde du Paon» (*Moraparitta*) du canon pali et dans la «Formule souveraine du paon» (*Mahāmāyūrī vidyārājñī*), populaire en

[1] M. Meissner vient de publier dans le numéro de juillet de l'*Orientalistische Literaturzeitung* un article sur le paon en Assyrie (*Haben die Assyrer den Pfau gekannt?*) où il propose très dubitativement de reconnaître le paon dans «l'oiseau du ciel dont les ailes sont de couleur bleue» qui est mentionné parmi les objets offerts en tribut à Tiglatpileser III en 738 avant J.-C. Mais M. Meissner n'en observe pas moins fort prudemment : «eine sichere einheimische Nachricht über sein Vorkommen daselbst [in Babylonien] haben wir nicht, und auch Abbildungen von ihm sind, soweit ich sehe, noch nicht gefunden».

Asie centrale autant que dans l'Inde, et dont il n'existe pas moins de six traductions en chinois (Nanjio, *Catalogue of the Buddhist Tripiṭaka*, nos 306-311). Le paon sauvage pullulait dans les forêts voisines du royaume de Sophytès (*Saubhūti*) quand l'armée d'Alexandre poussa sa marche triomphale vers la région nord-est du Penjab (Quinte-Curce, IX, 2 : *nemus... agrestiumque pavonum multitudine frequens*). Si l'on en croit le témoignage rapporté par Élien, V, 21, Alexandre fut si vivement frappé de leur beauté qu'il prononça les peines les plus sévères contre ceux qui les offriraient en sacrifice. Au IIe siècle de J.-C., quand les gourmets riches ont adopté le paon comme la volaille de haut luxe (même chez les Juifs; cf. *Talmud, Sabbat*, 130a), les délicats n'apprécient que les paons de l'Inde (ταὼς ἐξ Ἰνδίας, Lucien, *Navigium seu Vota*, 23). Hortensius, l'émule de Cicéron, avait lancé la mode à Rome; mais, dans l'Inde, le paon était déjà, deux siècles plus tôt, un plat de roi. Vers 250 avant J.-C., l'empereur Aśoka, de cette dynastie Maurya qu'un calembour met en rapport avec le paon (*Maurya* est en pracrit *moriya; mayūra* « paon » est en pracrit *mora*), faisait servir tous les jours à sa table « deux paons et une gazelle, et encore la gazelle pas régulièrement »; il le confesse comme une faute dans le premier de ses Quatorze Édits, et prend l'engagement que « ces trois animaux ne seront plus immolés à l'avenir ». Je ne suivrai pas le paon dans la littérature indienne, où il tient un rôle de premier plan, ni dans la religion, où il est en particulier associé au culte de Skanda, le dieu de la guerre. Il n'est pas douteux, au témoignage des naturalistes, que l'Inde est, avec l'Indo-Chine, le pays d'origine du paon.

Si c'est l'Inde qui a donné le paon au monde occidental,

symétriquement c'est l'Indo-Chine qui paraît l'avoir donné à l'Extrême-Orient. Je n'ai pas entrepris de ce côté une recherche minutieuse; je me suis contenté d'utiliser les matériaux réunis dans le chapitre sur le paon de l'énorme encyclopédie *T'ou chou tsi tch'eng* (*K'in tch'ong tien*, chap. 41) et les textes cités par le fameux répertoire des noms composés *Pei wen yun fou*, chap. 99, 1re partie, vers la fin). Le nom chinois du paon, *k'ong tsio*, 孔雀, est une sorte de périphrase qui décèle une origine secondaire; *tsio*, 雀, désigne les petits oiseaux en général, moineau, etc.; *k'ong*, 孔, signifie au propre « vide, trou, ouverture ». Il se peut que *k'ong* ait ici une valeur phonétique et qu'il serve à noter un mot d'origine étrangère. Mais le nom tibétain du paon, *rma bya*, littéralement « l'oiseau (*bya*) aux plaies (*rma*) », suggère pour le chinois une interprétation analogue; les « yeux » de la queue ont pu passer aussi bien pour des « trous » ou des « balafres »; affaire de goût. La plus ancienne mention du paon que j'ai rencontrée remonte à l'an 179 avant J.-C. Un ancien officier de l'empereur Ts'in Che-hoang ti, Tchao T'o, 趙佗, avait fondé le royaume de Nan-yue, 南粵, qui couvrait tout le sud de la Chine et la plus grande partie de l'Indo-Chine orientale. En 179 il adressa à l'empereur Wen ti, de la dynastie des Premiers Han, une lettre accompagnée de cadeaux qu'il énumérait, entre autres « deux couples de paons ». Il fallait évidemment que l'oiseau fût d'une extrême rareté pour que le souverain d'un grand État pût en offrir deux couples comme un hommage précieux à l'empereur de Chine.

Le royaume de Nan-yue disparut en 111 avant J.-C., absorbé par la Chine. Le paon entre dans la littérature un peu avant cette date, vers 129 avant J.-C., chez un auteur qui est justement originaire d'une province méridionale de la Chine, le

Sse-tch'ouan. Dans sa célèbre *Élégie de l'impératrice internée dans le palais Tch'ang men*, Sse-ma Siang-jou écrit : «Les paons se rassemblent et s'associent à mon chagrin» 孔雀集而相存兮. Et c'est encore chez un auteur originaire du Sse-tch'ouan, Yang Hiong (53 av. J.-C. – 18 J.-C.), que le paon reparaît ensuite; dans sa pièce sur *La Chasse aux oiseaux*, on trouve : «Le sombre phénix et le paon, double manifestation de la pierrerie merveilleuse» 玄鸞孔雀翡翠垂榮.

Au v^e^ siècle, les Chinois retrouvaient avec surprise, au cœur du Turkestan, le paon à l'état sauvage aussi bien qu'à l'état domestique. La Notice sur le royaume de Koutcha (à l'est de Kachgar) insérée dans l'*Histoire des Wei septentrionaux* (386-534), mais qui se réfère à des événements survenus un peu avant 450, constate qu'«il y a beaucoup de paons qui volent par bandes dans les montagnes et les vallées. Les gens les prennent, les élèvent et s'en nourrissent. Pour la ponte et la couvée, c'est comme les poules et les canards. Dans le palais du roi, il y en a toujours plus d'un millier». Koutcha était la sentinelle avancée de la civilisation indienne sur le chemin de la Chine. La littérature locale, rédigée dans la langue qu'on désigne par hypothèse comme «le tokharien B», s'inspirait des modèles et des idées de l'Inde. Les procédés d'élevage du paon, qui surprenaient sans doute l'observateur chinois puisqu'il jugeait utile de les spécifier, reproduisaient probablement, eux aussi, les méthodes indiennes. Et c'est ainsi que la division profonde du monde ancien se manifeste avec netteté, même dans cette infime question du paon : à l'est, le monde chinois avec ses annexes, qui poursuit à l'écart ses destinées autonomes; à l'ouest, depuis l'Inde et la Sérinde jusqu'aux colonnes d'Hercule, un système de civilisations solidaires, étroitement

unies, que nous groupons volontiers autour de la civilisation grecque, mais où la Perse, mieux connue, pourrait sans doute revendiquer à bon droit une hégémonie temporaire. Le passage du paon de l'Inde à la Méditerranée, sous les auspices des Achéménides, est, mieux qu'un fait, un symbole; il exprime l'unité économique d'une immense région réalisée pour la première fois, l'ouverture des grandes routes de pénétration, la rapidité des échanges. L'Inde, entraînée dans cette révolution qui lui a donné une écriture, a négligé d'en conserver l'histoire; le conte, plus fidèle, en aura du moins préservé la trace. Le vieux thème de la rivalité entre le corbeau et le paon[1], adapté à des fins édifiantes par l'Église bouddhique, a sauvé par accident le nom de Babylone dans la tradition de l'Inde.

Sylvain Lévi.

[1] On le retrouve encore, utilisé cette fois au service des croyances musulmanes, dans une rédaction arabe du Barlaam et Joasaf (cf. E. Kuhn, *Barlaam und Joasaf*, München, 1893, p. 31), cette biographie du Bouddha que l'Église chrétienne a adoptée pour en faire l'histoire d'un saint. J. Hertel, *Von Pāṇini zu Phaedrus* dans *Z. D. Morg. Ges.* LXII, 1908, p. 113-118, a cru démontrer que la fable du corbeau paré des plumes du paon était déjà connue dans l'Inde au IV^e^ siècle avant J.-C. Mais l'interprétation du mot *mayūravyaṁsaka* qui sert de base à sa théorie a, malgré l'appui que lui a prêté Richard Schmidt, *ib.* 119, été définitivement ruinée par H. Jacobi, *ib.* 358-360.

The "Second Evocation" in the Manichaean System of Cosmogony

BY

A. V. WILLIAMS JACKSON

[*From the* CENTENARY SUPPLEMENT TO THE JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, *October, 1924.*]

The "Second Evocation" in the Manichaean System of Cosmogony

By A. V. WILLIAMS JACKSON, Professor of Indo-Iranian Languages in Columbia University, New York City

IN his philosophical speculations regarding the original scheme of the universe, Mānī portrayed with poetic imagination the primordial struggle between the powers of Light and Darkness that formed the dualistic basis of his system of religion. When the primeval attack upon the Realm of Light was made by the King of Darkness, the Sovereign of Light "evoked", or emanated, three successive evocations in the form of divine personifications, designed to serve first in combating the onslaught of Evil, and then in weakening the pernicious effects of its force.[1]

The *first* of these evocations by the Godhead, as is well known, was the Mother of Life, who in turn called into being Primal Man as a combatant to be sent to give battle against the host of Darkness. The *second* evocation, less familar in part, comprises three figures that were summoned into existence to aid in rescuing the latter celestial prototype of mankind, after he had been taken captive in the primordial abysm of Darkness before the present world was created. The *third* evocation is represented particularly in the form of a Messenger (Mithra), who helps later in reducing the demoniacal influence of the dark powers. The purpose of the present paper, which is laid before our Society on the occasion of its Centenary Celebration, is to deal with the second triad of emanations or hypostases, who play the chief rôle in the second scene of the opening act of the great Manichæan drama of the universe.

[1] The characteristic feature of the grouping as triads in these evocations has been thought possibly to exhibit traces of Babylonian or old "Chaldæan" influence upon Mānī. See F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme* I, *La Cosmogonie manichéenne*, Brussels, 1908, pp. 20, 34, regarding Anū, Bēl, Ēa, and Shamash, Sîn, Ishtar. Cf. Jackson, *JAOS.* xliv, 61.

We may assume as known the various Manichæan sources which deal with the initial stage of the conflict which left Primal Man temporarily defeated, with the loss of his panoply of light which was robbed (lit. "devoured") by the demons of Darkness, and "imprisoned" in such a condition as to deprive him of his reason.[1] The sources descriptive of the second scene in this dramatic allegory are naturally the same, but the principal one with which to begin is the Syriac Scholia on Manichæism by Theodore bar Khoni; and with this as a basis, we may afterwards combine material from the Turfan Manichæan Documents themselves, the Fihrist in Arabic, and the other sources. Referring to this Second Evocation the Syriac writer bar Khoni (quoting the words of Mānī) says[2]:—

> "When Primal Man regained his senses (lit. 'mind') he raised a prayer seven times to the Father of Greatness (i.e. the Godhead), and He evoked a Second Evocation, (namely) the Friend of Light[3]; and the Friend of Light evoked the Great Bān[4]; and the Great Bān evoked the Living Spirit[5]."

As it is with this second triune group that we have here to do, we may state at the outset that it is hoped to show (1) that the Friend of Light is to be identified with the god

[1] In addition to the more familiar sources compare also the graphic account preserved in the Petrograd Manichæan Fragment in Turfan Pahlavi, S. 9 recto, *a*1–*b*30, reproduced by Salemann, *Manichaica*, iii, pp. 8, 9, in *Bulletin Acad. Impér. des Sciences*, St. Petersburg, 1912, and translated by Jackson, *Studies in Zoroastrianism and Manichæism* (to be published later).

[2] See H. Pognon, *Inscriptions Mandaïtes, avec extraits du Livre des Scholies de Theodore bar Khouni*, pp. 127–8 (text), 186 (transl.), Paris, 1898; and compare Cumont, *Recherches*, i, p. 20. An English translation of the Manichæan section of bar Khoni has been prepared for publication later by my Assistant, Dr. A. Yohannan, with notes by myself.

[3] Lit. "the Beloved of the Lights", Syr. *l*ᵉ *Habbībʰ Nahīrē*. The word for light in Syriac is in the plural; cf. Avestan *raocā* "light(s)" from sing. *raocah-*.

[4] Syr. *l*ᵉ*Ban Rabbā*. For spelling see Section 2 below.

[5] Syr. *l*ᵉ*Rūḥā Hayyā*. It is not necessary here to add the sentence which names the "Five Sons" whom the Living Spirit in turn called forth, as that detail is reserved for treatment elsewhere.

Narēsap in the Manichæan Middle Persian texts from Turfan; (2) that the "Great Ban" (long a mooted problem) is primarily the Architect and Builder, but that in true Oriental fashion, as elsewhere, he assigns the execution of most of his designs to (3) the Living Spirit, *Ζῶν Πνεῦμα*, Spiritus Vivens or Spiritus Potens, who, in the Greek Christian writers, often bears the title Demiurge. These three personified agents in the Second Evocation may now be taken up in their respective order.

1. The Friend of Light

The "Friend of Light" (or, more exactly translated, "Beloved of the Lights,") happens to be mentioned only once (*l*^{e}*Ḥabbīb*^{h} *Nahīrē*) by Theodore bar Khoni in the passage translated above; but he is known under this title, or by other designations, in the actual Manichæan documents and in the Fihrist of an-Nadīm as will be shown.

For example, in the extant Manichæan texts from Turfan he appears as the "Friend of Lights" (T. Phl. *Rōšanān Friyānag*) in the Pahlavi Fragment M. 4*a*, line 18, end (= Müller, *Handschriften-reste aus Turfan*, ii, p. 52, mid.), in the section of a long hymn which is marked in rubrics at this point by the caption the "Light(s) of God" (ROŠANĀN 'I BĀ').[1] Yet in this particular passage there are not given any additional attributes to define the character of the Friend of Light in further detail.

More definite information, at least for assigning to the Friend of Light the foremost position in the triad of the Second Evocation, is obtainable through another Turfan Fragment, in Soghdian, numbered M. 583 in the Berlin collection, though available as yet only in a preliminary translation.[2]

Now in this Soghdian Fragment (M. 583), even if its con-

[1] For this correct division of *rōšanānībā'* (written together), see Bartholomae, *Zum Altiranischen Wörterbuch*, p. 78, middle.

[2] The text itself of this important piece still awaits publication, but an initial translation of it by Andreas is available in Reitzenstein, *Die Göttin Psyche*, p. 4, Heidelberg, 1917.

nexion is not wholly clear, we have a list of the divine beings, apparently when assembling in connexion with the Final Judgment, which closely parallels that of the original evocations at the beginning of things, as recorded by Theodore bar Khoni. Thus, to the (1) first group belong respectively the Supreme God, the Mother of the Pious (i.e. Mother of the Living),[1] and Ormazd (Primal Man) with his five sons (the elements, Murlâspand); to the (2) second group belong the Friend of Light, the God *Bâm*, and the Living Spirit with his five sons; to the (3) third belong Mithra (Soghd. *Mišē*), the Light Maiden, the Column of Light,[2] with the Great Soul (*Manūḫmēd Vazurg*, macrocosm or prototype soul ?).[3] The Fragment continues immediately with a review of the gods, grouped according to the different regions of the universe from which they are presumed to appear respectively at the end of the world. Even though the entire connexion of the piece may not at present be certain, it is evident that the passage offers really few difficulties in translation, and its contents are as follows:—

"(1) From the north: the Mother of the Pious [appearing ?] from the spirit;[4] the God Ormazd from the shining height (?);[4] the Elements ('Murlâspondt')[5] from

[1] The designation "Mother of the Pious" is used in Soghdian for the more familiar "Mother of the Living".

[2] Observe that the well-known Column of Light, here associated with the Maiden of Light, rather breaks the threefold order, and is not mentioned in the list that directly follows, and in which Jesus is mentioned immediately before the Light Maiden.

[3] Until the original text becomes available, one must be content with a rendering of the German version by Andreas as stated. But the main points may be gathered in any case.

[4] The "spirit" represents that of the Godhead and the Ethereal Realm; "shining height" is the Light Air; "blessed earth" the Light Earth. For the shining height cf. "the Fathers in the Height" (used of the gods) in Theodore bar Khoni, ed. Pognon, pp. 131 (text), 192 (transl.); cf. Cumont, *Recherches*, i, 48, and note 5.

[5] So spelt by Andreas (loc. cit.) for the more common spelling *Mardāspanṭe* (cf. Av. Amesha Spentas); see Müller, *Soghdische Texte*, i, p. 84, line 11, and p. 97, in *Abhandlungen d. kgl. Preuss. Ak.*, Berlin, 1913.

the [blessed] earth. (2) From the west: the Friend of Light(s) from the spirit; the God Båm[1] from the shining height (?); the Living Spirit from the blessed earth. (3) From the east: the God Mithra (*Mišē*) from the spirit; the Twelve Sons of God from the shining height (?); and the God Spondårmut[2] from the blessed earth. (4) From the south:[3] Jesus from the spirit; the Light Maiden from the shining height (?); and the Great Manūḥmēd (Macrocosm or Prototype Soul ?) from the blessed earth." [4]

From this passage it is evident, as before, that the Friend of Light heads the triad that forms the Second Evocation, and he is not to be confused in any way with Mithra (*Mišē*, Legatus Tertius, *Πρεσβ[ε]υτὴς ὁ Τρίτος*), who is mentioned separately and independently in the third group that follows after the one in which he is included.

Still further light is thrown on the subject, moreover, by a paragraph in another Turfan Fragment, M. 2, written in North-Iranian, or Arsacid, Pahlavi.[5] This paragraph (embedded in M. 2), which forms part of an account of a vision beheld by Mānī's pupil Amū, describes the gods as standing in adoration before the Supreme Deity, and reads as follows:—

"(1) There stand in prayer and praise to the Ruler of Paradise, first the God Ormazd (Primal Man) with[6] the

[1] On the spelling *Båm* by Andreas see below, Section 2.

[2] So Andreas for the ordinary Spendārmat.

[3] This fourth section may possibly allude to an additional "evocation" besides that of the well-known Third Messenger (Mithra) as alluded to above.

[4] The translation of this passage, as previously stated, is based on the version by Andreas in Reitzenstein, *Die Göttin Psyche*, p. 4.

[5] This portion of M. 2 is translated by Andreas in Reitzenstein, *Die Göttin Psyche*, pp. 4–5, but the text itself has not yet been printed, even though two other portions of the text of M. 2 are available in Müller, ii, p. 30, and *Hermas-Stelle*, p. 1081.

[6] Reitzenstein, op. cit., p. 5, n. 1, remarks that the use of the preposition ("mit, zusammen mit") indicates a close connexion here, and that otherwise the proper names are simply given one after the other. In order to make the passage clearer I have indicated the divisions by inserting numerals and by punctuating.

'last god', the Mother of the Pious;[1] (2) the Friend of Light [i.e.] the God Narēsaf, the God Bām, the Living Spirit; (3) Jesus Zīvā ('the bright'),[2] the Maiden of Light, and the Great Manūḫmēd."[3]

By combining this particular Turfan Pahlavi passage with the material cited above from the Soghdian, and by keeping in mind the three separate evocations recorded by the Syriac writer Theodore bar Khoni, we can deduce from the Manichæan Fragments themselves the following scheme so far as concerns the three separate divinities in each of the triune groups under consideration:—

I. 1. The Supreme God.
   2. Mother of the Pious (or of the Living).
   3. Ormazd (Primal Man).

II. 1. Friend of Light, Narēsaf.
   2. Bām.
   3. Living Spirit.

III. 1. Mithra (Mīḫr, Mišē).
   2. Light Maiden.
   3. Great Manūḫmēd.[4]

From the fact that in the last-quoted Turfan Pahlavi Fragment the name Narēsaf is added as an explanation directly

[1] We are probably to identify the "last god" directly with the Mother of the Pious, as an appositive. In the account of the fate of the Manichæan Elect after death, the soul in the last stages of its heavenly journey passes from Primal Man in the sun to the Mother of the Living and then merges into the Eternal Light of the Ruler of Paradise.

[2] Observe that here the usual third leader, Mithra (Mišē, Tertius Legatus), is omitted and that Jesus, etc., occupy the place. Compare the earlier footnote on p. 140, n. 2.

[3] Translated after Andreas in Reitzenstein, *Die Göttin Psyche*, pp. 4, 5. With reference to the Friend of Light (Narēsaf) uniting with other gods in a prayer to the Supreme Deity in this passage, we may compare what is stated below in regard to a petition made to him himself (as Messenger of Good Tidings), and his kindred divine associates, by the Five Angels in a similar, though somewhat different, situation as described in the *Fihrist* passage quoted below, towards the end of Section 2.

[4] Notice that in Group III the last two gods are missing in bar Khoni; also that the order of the Mother and Ormazd in Group I is reversed in Frag. M. 2.

after the Friend of Light, it becomes certain that we are now entitled to identify the Friend of Light with Narēsaf (or Narēsap), which is the T.Phl. form of the Avestan Nairyō-sanha (Av. *Nairyō-sayha*, lit. "whose announcement is for mankind"), that angelic personage who is closely associated with the divine fire in Zoroastrianism and serves as a bearer of messages to men.[1] Elsewhere in the Fragments Narēsap appears with a title of deification as "the divinity Narēsap" (*bag Narēsap*) and is similarly alluded to in the caption of a hymn, which begins: "Praise ye the God Narēsap, that Great Light" (NARĒSAP YAZD *'iṣṭāvēd 'ō vazurg rōšan*).[2] Our results seem therefore conclusive for asserting that the Friend of Lights and Narēsap (himself a "Great Light") are one and the same divine personage.

Furthermore, it is most likely that the Friend of Light (Narēsap) is also alluded to as "the God of the Light Realm" (*rōšanšaḥ [r yazd]*) in the Turfan Pahlavi eschatological passage, M. 470 recto, ll. 14, 15 (= Mü. ii, p. 20), translated below (Section 2, end), in which connexion he appears out of the east at the time of the final World-Conflagration, as there described, when all the chief gods assemble. His position in the list, as coming directly after Ōḥrmazd and before the God of the New Realm (i.e. Ban), would support this interpretation, and will become clearer in the course of the discussion that follows in the later section with regard to the Great Ban. Thus much from the Fragments and bar Khoni.

Additional information as to the Friend of Light may be gathered in like manner from the Arabic account of Manichæism preserved in an-Nadīm's Fihrist. In describing

[1] See Jackson, in *Grundriss iran. Philol.*, ii, 641, 642. In view, therefore, of the material now available we are entitled to give up the suggestion made by Cumont, *Recherches*, i, 58–63, to identify with Neryosang the Third Messenger (*Πρεσβ[ε]υτὴς ὁ Τρίτος, Legatus Tertius* of Evodius). This latter personage is to be identified with Mithra; and thus the Friend of Lights would be the Second Messenger, Primal Man being the first.

[2] See Frag. M. 176 recto, l. 13, and M. 32 verso, caption with l. 1 (= Mü. ii, p. 60, end; p. 63, middle).

the imprisonment and rescue of Primal Man the Fihrist (quoting from Mānī) states that—

> "The King of the Paradise of Light sent other gods after him (i.e. after Primal Man) and liberated him and overcame Darkness; and the one who was sent after the [Primal] Man is called the Friend of the Lights (*Ḥabīb-al-Nuwār*). He went down, and Primal Man became freed from the hellish things, together with that which had been caught and fettered by the Spirits of Darkness."[1]

Thus the Friend of Light, as an envoy, was instrumental in at least loosening the bonds of darkness by which Primal Man was encompassed, and his release follows through the agency of the Mother of Life and the Living Spirit who unite in restoring Primal Man to his celestial abode.[2]

This characteristic of the Friend of Light as a beneficent emissary helps to identify and explain him as the "Messenger of Good Tidings", or "Announcer of Salvation" (Arabic *al-Bashīr*, "der Heilsbote"),[3] under which title he is also mentioned three times in the Fihrist. Thus when Adam, like Primal Man, is overcome by darkness and lust, the Five Angels of Light join in petitioning the "Messenger of Good Tidings" (*al-Bashīr*), the Mother of Life, Primal Man also, and the Living Spirit—this is the well-known company—to send some one to redeem Adam and thus help towards the salvation of the future human race.[4] The petition is answered

[1] An-Nadīm's Fihrist, in Flügel, *Mani*, p. 55, l. 2 (text), 88 (transl.); cf. large edition of the Fihrist, ed. Flügel–Roediger–Müller, i, p. 329, l. 28; also the notes on the text, etc., op. cit., ii, p. 165, n. 5, and p. 167, n. 1.

[2] For references to this latter event (including those recorded from the Fihrist in the preceding note) see Jackson, *Journ. Amer. Or. Soc.*, 1924, xliv, p. 64, n. 14.

[3] Regarding this Arabic noun compare Steingass, *Pers.-Eng. Dict.*, p. 190, *bašīr*, "a messenger of good news." The verb *bašar*, "relating news," from which this substantive is derived, has especially a good sense; see also Arab. *bušrā*, "communicating good news ; happy tidings," in Steingass, op. cit., p. 189.

[4] See Flügel, *Mani*, p. 59 (text), 91 (transl.), with p. 250, n. 161 ("der Bote froher Kunde, Künder froher Botschaft, Heilsverkünder"); Kessler, *Mani*, p. 393 ("der Heilsbote").

by their uniting in sending Jesus, "whom a God accompanied." This accompanying god may well have been likewise the Friend of Lights himself as a harbinger.[1]

Furthermore, in the special passage of the Fihrist which deals with Manichæan eschatology and corresponds closely with the T.Phl. description of the Last Days (as referred to above and translated below in Section 2), it is plain that the Friend of Light, as emissary, is again spoken of as *al-Bashīr*, "Messenger of Good Tidings," who comes from the east at the end of the world amid the same glorious company of gods as at the beginning.[2]

In the same manner also is doubtless to be explained why the pious Manichæan, according to the Fihrist, is enjoined constantly to raise his "prayer to the Messenger of Good Tidings" (*al-Bashīr*), as containing an allusion in general to this heavenly mediator for mankind.[3]

As a whole, the god who is the Friend of Light(s), Narēsap, and Messenger of Good Tidings, may be regarded as one who holds a high rank in the Manichæan pantheon, standing next after Primal Man (Ormazd) and heading the Second Evocation, in which he immediately precedes the Great Ban, who is to be described in the succeeding paragraphs.

[1] I have since found a similar view to mine in Reitzenstein, *Das Mandäische Buch des Herrn der Grösse*, p. 90, n. 1, "wahrscheinlich der Freund des Lichtes."

[2] See transl. below, p. 148, and compare Kessler, *Mani*, p. 400, bottom ("Heilsbote von Osten"), as a correction of Flügel, p. 101, bottom ("Bewegung vom Osten").

[3] See Flügel, p. 65, l. 19 (text), 97 (transl.). Remember that Flügel, n. 344, pp. 310, 311, did not have the new material when he suggested to identify the Announcer of Good Tidings ("Heilverkünder") with the angel Taum in the Fihrist. Nor could Mānī himself (op. cit., p. 311) be looked upon more than as a later representative of such a Messenger. Furthermore, with reference to Narēsap in general, it may be added that, since the appearance of the Fragments above cited, we may now transfer to him much of what was said by Cumont, *Recherches*, i, p. 63, n. 4, and p. 64, when he sought to identify Mithra with Nairyōsaŋha (Narēsap); see also footnote above on Πρεσβ[ε]υτὴς ὁ Τρίτος. Finally, we may exclude Srōsh from any claim to this particular title of Messenger of Good Tidings (Narēsap). He has other duties.

2. The "Great Ban" (Bǎn)

The "Great Ban", the middle member of the Second Evocation as recorded by Theodore bar Khoni, has long presented a problem with regard to identification. The intimation given above may now be elaborated so as to help towards a solution of the crux.

In the first place, although the name or title appears in slightly different forms in the several sources involved, it seems certain that Ban, or Bān ("the Great Ban"), in Theodore bar Khoni's Scholia [1] is the same as the god Ban (Bān), "Builder" in Saint Ephraim's Syriac Refutations,[2] and to be identified with Bam (Bām), however spelled, in the Soghdian Fragment M. 583 and the T.Phl. Fragment M. 2, both of which have been quoted in Section 1 of the present paper,[3] and with Bannā', the architect, in the Fihrist, as brought out below. The intermediate position which this Manichæan god holds between the Friend of Light and the Living Spirit in each of the lists that have been quoted, assures the correctness of this identification in general. Details follow.

As to his characteristics it will next be recalled that according to Theodore bar Khoni the Great Ban is charged with the ideal construction of the "New Earth" that is to play a part in connexion with the End of the World.[4] This sufficiently shows the celestial side of his functions as

[1] See Pognon, pp. 127, 128 (text), 187, 190 (transl.). Thus, "Bān," Syr. *B n*. Consult also Cumont, *Recherches*, i, 20, n. 4, and p. 37, n. 4. Consult also next note.

[2] See S. Ephraim, *Prose Refutations*, tr. C. W. Mitchell, i, pp. xxx, xlvii, lxxv (transl.) = text, p. 3, l. 32; p. 39, l. 20; p. 94, l. 2. Mitchell transliterates the name (Syr. *B n*) as Bân throughout. Similarly F. C. Burkitt as Bān, in *Journal of Religion*, ii, 274, Chicago, 1922. Compare preceding note. Therefore apparently Ban or Bǎn, according as one vocalizes the text; but Bān is preferable.

[3] Andreas (in Reitzenstein, *Die Göttin Psyche*, pp. 4, 5) transcribes the Soghdian name as Bām; this accords with the spelling "Spondārmut", which he adopts for the familiar Spendārmat. See preceding note, end.

[4] See Theodore bar Khoni, tr. Pognon, p. 190, and cf. Cumont, i, p. 37.

architect, as distinguished from the more material activity of the Living Spirit.[1]

In the light of this rather spiritualized rôle we may turn now to the Syriac of Ephraim, where we find Bān especially engaged to construct the Grave in which the elements of the Powers of Darkness will finally be buried. The first passage from Saint Ephraim (citing Manichæan authority) reads as follows: "The Architect and Builder of that Grave, as their account says, is one—whoever he may be—whose name is Bān, who in the days of adversity became the fashioner of the Grave of the Darkness."[2] In another passage Ephraim similarly speaks of "the great Earth from which Bān the Builder cut whole stones for the Grave of the Darkness".[3] Twice again Ephraim refers to "Bān the Builder", and to "that wise Builder and Architect" who frames this grave and great pit.[4]

From these various Syriac allusions it will be seen that Bān, or Ban (cf. Soghd. Bām above, p. 146), figures as the great architect in the spiritual universe, more especially in connexion with affairs at the end of the world. It has been emphasized above (p. 139) that in the creation of the visible world itself he assigns most of his demiurgic duties to the Living Spirit whom he evoked to carry out his plans. Bān is therefore the higher power, standing back of the active agency of the Living Spirit (see below), and coming himself into play when the ideal rôle is to be assumed. This relation between the two personages must be constantly borne in mind when dealing with Manichæan cosmogony.

Still further proof for the fact that Bān (Ban, Bām) is to be regarded pre-eminently as the Architect is found in the

[1] The etymology of Bān from a common Semitic verbal root signifying "to build" is easily recognized.

[2] See S. Ephraim, op. cit., p. xxx. For help with the Syriac text (besides Mitchell's translation) I am indebted to my Assistant, Dr. A. Yohannan, of Columbia University.

[3] Ephraim, op. cit., p. xlvii.

[4] See Ephraim, pp. lxxv, xxxv.

well-known eschatological passage of the Fihrist, where his fashioning of the New Paradise hereafter is referred to and he is called "the Great Builder" (Arabic *al-Bannā' al-Kathīr*).[1] In this particular passage an account is given of several of the Powers of Light that appear at the end of the world, when the final order of the universe is instituted, and join in inspecting the New Paradise. The Fihrist paragraph runs thus :—

> "Hereupon Primal Man will come from the world of Capricornus (i.e. the north); and the Messenger of Good Tidings from the east;[2] the Great Builder from the south;[3] and the Spirit of Life from the world of the west. And they will view the great structure which is the New Paradise, (and) going round about that Hell, they then will look at it."[4]

This Arabic passage, as previously noted by F. W. K. Müller, runs closely parallel with a description in the following Turfan Pahlavi Fragment M. 470 (= Mü. ii, p. 20), and affords additional evidence that the Great Builder is there referred to under the designation "God of the New Realm from the south". The text in Turfan Pahlavi is as follows :—

Ōhrmīzdbē (= *baγ*) *a*[*č*]
abarag pādgōs vå Rōšanšaḥ[*r Yazd*]
ač xvarāsān ∘ *vå Nōg* [*Šaḥ*]*ḥr*
Yazd ač ērag ∘ *Mīḥr* [*Yazd ač*]
xvarnivar pādgōs ∘ ||||||
padīštān ač xvēš ||||||
ḥamīs abar hān [*rāz 'ī*]

[1] The correct pointing of the first word as *bannā'* "builder" is due to Nöldeke, *ZDMG*, xlvi, 546, where he translates by "der grosse Baumeister".

[2] This Messenger is the Friend of Light, see above, pp. 144–5.

[3] Observe that in Soghd. Frag. M. 583 (above cited) Bām comes from the south, as he does also in T.Phl. Frag. M. 470, translated just below.

[4] See Flügel, p. 71, l. 14 seq. (text), pp. 101, 102 (transl.); Kessler, pp. 400, 401.

Vaḫīštāv ʻī Nōg [Šaḫr ∘][1]
Ayāb ʻī ||||tā|||||
nīyašānd

"The divinity Ohrmazd (i.e. Primal Man) [will come] from the northern region; and [the God] of the Light Realm (i.e. Friend of Light, Narēsap) from the east; and the God of the New Realm (i.e. Bān) from the south; and [the God] Mihr from the western region.[2] [And they will take] their stations, from their own (quarters), together above that [Mystery of] the Paradise which is the New [Realm], and will look down at that Hell which [is dark?]."[3]

In view of the evidence thus presented as a sequel to that regarding the Friend of Light, it seems certainly justifiable to conclude that the identity of "the great Ban" (or Bān, Bām), as middle member in the Second Evocation, is established, being that of the Builder.[4]

3. The Living Spirit

The characteristics of the Living Spirit as the third member of the group are much better known, but it is appropriate here to supplement the previously available sources by the

[1] The broken words in these two lines are here conjecturally restored on the basis of *rāz ʻī vazurg vaḫišt ʻī nōg* in M. 98*b*, ll. 5, 6 (= Mü. ii, p. 39), and *šaḫr ʻī nōg* in M. 482 verso, ll. 12, 13 (= Mü. ii, p. 17).

[2] Notice that in Sogh Frag. M. 583 (translated above) the god Mithr (Mišē) comes from the east, and the Friend of Light from the west, if Andreas translates correctly. But it is possible that the marshalling of the gods in that Fragment was for a different purpose than that which is represented in the present assembling.

[3] M. 470 recto, ll. 13–20 (= Mü. ii, p. 20).

[4] It is interesting to add that in a ninth century anti-Manichæan ecclesiastical letter the name Bân (adopted from the god's name) appears to have been borne by a heretic who is opprobriously spoken of as the "impious Baanes"—*ὁ ῥυπαρὸς Βαάνης*—being anathematized in a long list of false teachers, like Scythianus, Terebinthus, Boudes, Manes, etc., recalling in a way the Gk. Formula of Abjuration. This document exists in the form of a letter written by Bishop Theophylactus, Patriarch of Constantinople, A.D. 933–56; see *Bull. Acad. Impér. des Sciences de St. Petersbourg*, 1913, pp. 366, 367 (cl. hist. philos., Russian lang.). I owe this reference to my pupil Mr. Victor N. Sharenkoff.

Manichæan texts themselves. Prior to the discovery of these documents in Central Asia, the non-Manichæan material relating to him [1] had been collected by the various scholars writing about Mānī's Religion from the time of Beausobre to Baur, Flügel, and the rest.[2]

For example, in Greek this active power is spoken of as *Ζῶν Πνεῦμα* (Lat. version, *Spiritus Vivens*) in the Acta Archelai, according to which source, as elsewhere, he is sent to rescue Primal Man and afterwards creates the cosmos, overcoming the Princes of Darkness and appearing again with the other gods at the end of the world.[3]

In Alexander of Lycopolis (chap. iii) he is particularly called the "Demiurge" (*Δημιουργός*); and Alexander states that when the soul (of Primal Man) was imprisoned by Darkness, "God felt compassion at this and sent a certain other Power (*δύναμιν*) whom we call *Demiurge*; and when this Power had come and had taken in hand the creation of the world it separated from matter as much of the [luminous] force as had suffered no defilement from the mixture [with Darkness] and (thus) the sun and moon were first brought into being"; and, directly afterwards, Alexander again mentions this creative agent as "the Demiurge".[4]

The same designation, Demiurge, is employed in the Greek Formula of Abjuration to be recited by Manichæans accepting Christianity, the convert being required to renounce, among other things, a belief in "the so-called Demiurge" (*τὸν*

[1] As an active agent the Living Spirit is generally conceived of as a masculine personality, but also as neuter or feminine where grammatical gender is involved. We must remember that sex plays no part in these Manichæan abstract personifications. Cf. Cumont (and Kugener), *Recherches*, i, p. 31, n. 1, and p. 18, n. 1.

[2] I. Beausobre, *Hist. Man.*, ii, 358–70; F. C. Baur, *Man. Religionssystem*, pp. 68–71; Flügel, pp. 208, 209, 211, 251, 352, 353; Cumont, pp. 25–6 f.; Legge, ii, 302, n. 1.

[3] Hegemonius, *Acta Archelai*, vii, 4; viii, 1; xiii, 4 (ed. Beeson, pp. 10–12, 21).

[4] See Alex. Lycop., *Contra Manichaei Opiniones*, chap. iii, mid.; chap. iv, beginning (ed. Brinkmann, p. 6, ll. 6–11, 22).

καλούμενον Δημιουργόν).[1] Regarding the special relation of the Living Spirit as Demiurge to Bān the Architect, sufficient has been said above in Section 2.

St. Augustine knew well about the creative activity of the Living Spirit, including the familiar story of his having used the bodies of the Princes of Darkness in forming the world. Thus, in addressing the Manichæan Faustus (*Contra Faustum*, xx, 9), he speaks of "your Mighty Spirit who fashions the world from the captive bodies of the race of Darkness" (*Spiritum Potentem . . . mundum fabricantem*); and again (chap. xx, 10) he refers to this powerful agent as that "other god (who) fashions the world (*fabricat mundum*) from that captive race". The great Church Father, moreover, correctly represents the Christian colouring taken on in certain phases of Manichæism, when he makes Faustus (op. cit., xx, 1) identify the Living Spirit with the Holy Ghost by saying: "We Manichæans likewise believe that the Holy Spirit, the Third Majesty, has his seat and his abode in the whole circle of the atmosphere."[2] Furthermore, Augustine, *Contra Faustum*, xv, 6, mentions, as do all the sources, the Five Sons of the Living Spirit, a discussion of which is reserved for elsewhere.

The Syriac scholiast, Theodore bar Khoni, describes, somewhat elaborately, how the Living Spirit (*Rūḥā Ḥayyā*) is called into being, his subsequent evocation of Five Sons as assistants in his work, his going to the rescue of Primal Man, and the striking incident of the Appellant voice and the answer of the Respondent.[3] He furthermore portrays vividly the energetic rôle played by this living personality in destroying and flaying the Archons, whose skins are spread out to form the ten heavens and their bodies used to make

[1] See text of *Gk. Formula Abjurat.*, § 2, in Kessler, *Mani*, p. 403, transl. p. 360, with n. 5.

[2] Cf. also Legge, *Rivals*, ii, 302, n. 1, and pp. 319-20. Augustine, *Contra Faustum*, xx, 6, end, refers back to this designation "the Holy Spirit in the air".

[3] A treatment of this whole incident is kept for later.

the eight earths, and also his creating other agencies that serve towards the final separation of the elements of light which had become mixed with darkness.[1]

Passing to the Muhammadan sources we may state that in the Arabic Fihrist (as in the Syriac Scholia above) the Living Spirit, or "Spirit of Life" (*Rūḥ al-Ḥayāt*),[2] joins with the Mother of Life ("Joyousness") in delivering Primal Man and later in the appeal to have Jesus sent to save Adam.[3] Moreover, when the end of the world comes to pass and the other gods assemble, "the Spirit of Life appears from the west."[4] The noted Albīrūnī also mentions this god by name when he says: "He (Mānī) preached of the Worlds of Light, of the Primal Man, and of the Spirit of Life."[5]

We are now prepared to turn to the remains of the actual Manichæan texts as furnishing direct information at first hand.

In the Turfan Pahlavi Fragment M. 47 verso, ll. 8, 9, there is found in a description of Paradise, which is accorded in a vision, a mention of the Living Spirit as the "Immortal Wind (Spirit) of Life".[6] A fragmentary section of a hymn (M. 555) contains, moreover, the exhortation

[1] See Theodore bar Khoni, tr. Pognon, pp. 187–9; Cumont, *Recherches*, i, 20–9. Details regarding all this will be found in my forthcoming book on Manichæism. It may be added that St. Ephraim's *Prose Refutations*, in Syriac, do not mention by name either the Living Spirit or the Friend of Light, but only Bān; see ed. Mitchell–Burkitt–Bevan, ii, p. cxxxv, n. 1. In op. cit., i, p. xxxv, Ephraim ascribes to "Primal Man" the flaying of the Archons and the construction of sky and earth from their skins and bodies.

[2] Flügel, *Mani*, p. 59, l. 2, etc.

[3] See Jackson, *JAOS.* xliv, p. 64, n. 14 (with references).

[4] For text see Flügel, p. 71, l. 15, and compare the translation of this passage as given above, near end of Section 2.

[5] Albīrūnī, *Chronology*, tr. E. Sachau, p. 190, ll. 13–15.

[6] M. 47 v., ll. 8, 9, *vād anōšag čē žīvahr*. See Müller, *Handschriften-reste*, ii, p. 84. For the spelling of *žīvahr* "life", cf. Bartholomæ, *zAirwb.*, p. 52 n. In this connexion as to "wind" = "spirit", recall that in the ninth century Pahlavi book Shikand-Gūmānīk Vīzhar, xv. 7, the Christian term for Holy Spirit is translated (cf. Lat. *Spiritus*) by Phl. *vāṭ ī pāk* "the Pure Wind", in referring to Mary's conceiving Jesus.

"Praise ye the Gods and sing with the song of the Life [-giving] Spirit".[1] Again, in two other T.Phl. Fragments which record the Manichæan parallel above to the Father, Son, and Holy Ghost, the last is named as the "Pure (Holy) Spirit"—Vākhsh Yōzhdahr—this latter epithet being glossed in the Pahlavi dialect version as Zapartvākhsh (Holy Spirit).[2] In still another Fragment, M. 4*f*, line 19, containing hymns and praises, this same "Pure (Holy) Spirit" is invoked among the divine beings and angels.[3] Finally, it is quite certain that the creative Spirit of Life is the initiating agent in each stage of the cosmogonic process that is recorded in the long Cosmological Fragment M. 98–9, the lost introduction to which doubtless contained direct mention of the Living Spirit by name.[4] Every step of the process, the binding of the demons, creation of the sun and moon, preparing the several earths with their arrangements of columns, vaulted arches, protecting walls and moats, corresponds closely with what we can gather from other sources, particularly the Chinese Manichæan Treatise mentioned below. The Turfan Pahlavi Fragments therefore bear direct testimony to that which is given elsewhere concerning the Spirit who is Life.

In one old Turkish Manichæan Fragment, preserved in Runic characters, the term "Pure Spirit"—borrowed from the Iranian—is preserved.[5] But the common designation of the Living Spirit in the Turkish Fragments is *Wadziwantag* or *Wadziwanta*, that is Wādzhīwantag, "Wind

[1] M. 555 (= Mü. ii, p. 74), *vāxš zīnd[kar]* "the spirit life[-giving]".

[2] See M. 17 verso, l. 16 (= Mü. ii, p. 26), also M. 172 verso, l. 11 (= Mü. ii, pp. 101, 103). The more exact transliteration (of *khsh* and *zh*) is given by *vāxš yōždahr*. In l. 9 (loc. cit.) compare also "dialectic" *zapart vāxšīy* as a gloss of *vābarīgān*.

[3] M. 46, l. 19 (= Mü. ii, p. 58), *vāxš yōždahr*.

[4] For the text of this Cosmological Fragment (M. 98–9), with a German version, see Müller, ii, pp. 37–43.

[5] Irano-Turkish *vā[xš] yōždah[r]*, see Turkish Runic Frag. M. 339*b*, in Salemann, *Manichaica*, iii, p. 30; cf. also Le Coq, *Köktürkisches aus Turfan*, in *Sitzb. Preuss. Akad. Wiss.*, xli, 1061, Berlin, 1909.

(Spirit) of Life," based directly on a presumable Iranian *Vād-žīvandag*. The fragmentary Manichæan remains in this language, as in the other sources, record that "the God Wādzhīwantag" (*Wadžiwantag T(ä)ngri*) unites with the Mother of Life in the liberation of Primal Man.[1] This god's creative energy is shown (in the special Fragment referred to) by an allusion to the formation of the ten heavens, the earth, the constellations of the Zodiac, and the fettering of the demons.[2] Consequently the weight of a mountain of this "great, mighty God, Wādzhīwanta(g)" presses down to earth the hugest of the demons, while as a triumphant god he proceeds to "tuck up his robe in the tenfold heaven and don the water-god as his shield" when worsting the rest of the demoniacal host.[3] His strength is therefore synonymous with supreme might.[4] In another Turkish Fragment (astronomical in its nature) he is mentioned with the Mother-Goddess and Ormazd (Primal Man) in connexion with the palaces of the sun and moon.[5]

In the Chinese Manichæan Treatise from Tun-Huan, translated by Chavannes and Pelliot,[6] the Living Spirit appears as *Tsing-fong* "Pure Wind". The main characteristics recur as elsewhere and serve to support what is generally known about him, while additional data contribute certain supplementary items. In brief, this pure spirit, Tsing-fong, joins in saving Primal Man "from the five caverns of darkness",[7] and in creating the ten heavens, eight earths,

[1] See Turkish Frag. T. II, D. 173*b*, recto ll. 16–20, verso ll. 1–4 (Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, i, pp. 13, 14; cf. pp. 40, 41, in *Abh. Preuss. Ak. Wiss.*, Berlin, 1911.

[2] T. II, D. 173*b*, verso ll. 4–20; see Le Coq, op. cit., pp. 14–15.

[3] T. II, D. 121, recto ll. 12–15, verso ll. 1–20 (Le Coq, *Türk. Manich.*, iii, pp. 8–9).

[4] T. II, D. 171 verso, ll. 11–12 (Le Coq, op. cit., i, p. 24), *qad(a)ran . . . wadžiw(a)nta t(ä)ngri*.

[5] T.M. 291 recto, ll. 9–11 seq. (Le Coq, op. cit., iii, pp. 7–8).

[6] See Chavannes and Pelliot, in *Journal Asiatique*, 1911, pp. 499–590 (French transl.), 591–617 (Chinese text).

[7] *JA.* 1911, pp. 510–14.

the revolving wheel of the Zodiac,[1] together with other good agencies that have to do with releasing the imprisoned light.[2] To his creation are due Mount Wei-lao-kiu-fou (Mt. Meru) and the lesser mountains, as well as the oceans and rivers.[3] Owing to him likewise is the chaining of the demons whom his Five Sons help to keep imprisoned and in order in the universe.[4] Especially to be noted likewise is the fact that in one passage he is represented under the designation of the "Spirit (lit. Wind) of the Pure Law", as being united with the Father of Light and the Son of Light in the sort of Trinity which has been referred to already.[5]

In this connexion, moreover, observe that there is an allusion also in the Chinese Treatise to "the Pure, Marvellous Wind (Spirit) which is a white dove".[6] This Christian image of the Holy Spirit as the "white dove" recalls the argument maintained by Mānī (Manes), in disputing with Bishop Archelaus, that it was a real dove which descended upon Jesus at his baptism.[7]

It is hoped that this study, based upon the various sources, especially drawing upon and combining the Manichæan Fragments themselves, may result in bringing out some new points with regard to the Friend of Lights and "the Great Ban", and be likewise of some service through its bringing together all the material thus far available in regard to the Living Spirit as the third personage in the Second Evocation visualized by Mānī in his cosmogonic system.

[1] *JA.* 1911, pp. 514–15. As to the constellations of the Zodiac ("wheel of revolutions") see *JA.* 1913, p. 102, and compare Le Coq, *Türk. Manich.*, iii, p. 15, n. 18, p. 41, n. 18. The stars were created after the sun and moon according to Alexander of Lycopolis, chap. iii, and Theodore bar Khoni, p. 189 ("the lights more than a thousand" = stars, or better translated "the lights (i.e. stars) in addition to the ships (i.e. sun and moon)").

[2] *JA.* 1911, pp. 516–17, 531, 533.

[3] *JA.* 1911, pp. 518–19.

[4] *JA.* 1911, pp. 518–19.

[5] See *JA.* 1911, p. 556, with n. 2, and p. 510, n. 4.

[6] See *JA.* 1911, p. 557, with n. 1.

[7] Hegemonius, *Acta Archelai*, 59 (50), 5, ed. Beeson, p. 86.

Stephen Austin and Sons, Ltd., Printers, Hertford.

P. Aurelio Palmieri

Die Polemik des Islam.

Aus dem Italienischen

übersetzt von

Prof. Valentin Holzer.

Salzburg 1902.

Druck und Verlag von Anton Pustet.

Nachstehend übersetzte Studie des gelehrten Assumptionisten erschien ursprünglich im Bessarione, vol. VII. Auf die Wichtigkeit derselben hat Röhm hingewiesen und damit die Übersetzung angeregt.

V. H.

I. Der Koran.

„Sechshundert Jahre waren seit der Sendung des Propheten Jesu verflossen; die sittliche Ungebundenheit, der schamloseste Götzendienst und die sittliche Verderbnis hatten den unheilvollsten Ausdruck gefunden: das Menschengeschlecht gehorchte dem Willen Satans. Aber da kam ein Hauch göttlichen Erbarmens über diese erstickende Finsternis und durch den Willen dessen, der allen Werken seiner Hände Leben und Sein spendet, wurde von Aminak, der Tochter Abd-Munâf Zohri's, der Fürst der Geschöpfe geboren und offenbarte den Erdbewohnern seine göttlichen Formen als einen Schmuck des Alls.“ [1]) Derart sprechen sich die arabischen Historiker über die Geburt Mahommeds, des „Ersterzeugten“, des Fürsten der Menschen und Geister, des Siegels der Weissagung, des Erwählten, des besten der geschaffenen Wesen aus, und die arabische Poesie hat die glänzendsten Bilder für ihn, der, nach der islamitischen Theologie, seine Abkunft von der göttlichen Wesenheit selbst herleitete. Gott nahm eine Perle von unschätzbarem Werte und bildete daraus Mohammeds Geist, gleich den Regenbogenfarben eines

[1]) Vie de Mahomet d'après la Tradition per Lamairesse et Dujarric, Paris, 1897, vol. I., p. 106—107.

Pfauengefieders [1]); ein göttliches Leuchten strahlte von seinem Antlitze aus; die Erde jauchzte vor heiliger Freude in der Stunde seiner Geburt, denn endlich erschien unter den Menschen der Genius des Jubels, das heilige Grab, das edenhafte Mausoleum, der Garten der Prophezieen, der Rosenstrauch aus dem Garten der Liebe, der Liebling der himmlischen Scharen. Im Alter von vier Jahren öffneten ihm die Engel Brust und Unterleib, nahmen die Eingeweide heraus, wuschen sie mit Schneewasser und entnahmen dem Herzen ein Klümpchen Blutes, das Siegel Satans [2]); und die leere Stelle des makellosen Herzens füllten sie darauf mit einer balsamischen Substanz von unvergleichlichem Wohlgeruch. So .... vorbereitet wurde das erlauchte Kind auf eine Wagschale gelegt, und da sein Gewicht das von zehn, fünfhundert und fünftausend Menschen überstieg, riefen die Engel bestürzt: Die ganze Menschheit übertrifft er an Gewicht. Endlich im 38. Lebensjahre wandte der Prophet die Zügel seines Geistes der Kaaba der göttlichen Betrachtung zu, nachdem er aus seinem Herzen die Bilder der geschaffenen Wesen getilgt und das Wasser der Verachtung darüber geleitet hatte. Lange Zeit bewässerte er den Garten der Anbetung mit dem klarsten Nass religiösen Eifers: die Lampe des Gebetes brannte unaufhörlich, im blendenden Tageslicht, im schwärzesten Dunkel der Nacht, bis sein von Licht überfluteter Geist das Behältnis des göttlichen Wortes, des Korans, wurde. Gabriel theilte ihm etwas von seinem Wesen mit und bereicherte seinen Verstand mit perlengleichen Worten.“ [3])

---

[1]) Réligion ou théologie des Turcs par Echialle Mufti, Bruxelles, 1704, p. 4—5.

[2]) Vie de Mahomet p. 120. Marracci, Refutatio Alcorani, Patavii, 1698, p. 29.

[3]) Vie de Mahomet p. 144—145.

Nach der islamitischen Theologie sind die Vorschriften des Korans der unmittelbare Ausfluss der Gottheit. Mohammed fügte sich nicht leichthin dem Verlangen jener, die von ihm Wunder verlangten, um seine göttliche Sendung zu bekräftigen, um denen zu antworten, die ihn als Betrüger oder Phantasten behandelten [1]). Die Wunder sind im Leben des grossen Propheten recht spärlich, trotz der phantastischen in der Folgezeit über seine Kindheit gesammelten Legenden, und obgleich die islamitische Theologie die berühmte Theilung des Mondes, wobei die beiden Theile nach einer kleinen Wanderung über Mekka's Berge sich im — Ärmel des Propheten wieder vereinten, nicht im Geringsten anzweifelt [2]); was die Commentatoren des Koran aber einmüthig als das grösste Wunder beibehalten, ist gerade das heilige Buch des Islam; kein Mensch kann in gleicher Weise eine einzige Seite oder einen Vers so herstellen; wenn die anderen Propheten die Wundergabe besassen, so war Mohammed das Charisma der Beredsamkeit vorbehalten, das ihn zu massloser Höhe hob [3]).

---

[1]) Le Koran, traduit par Kasimirski, Paris, 1840, ch. 21. V. 5: 22, 44.

[2]) Histoire générale de la réligion des Turcs par Baudier, Paris, 1632, p, 35. — Marracci, prodr. II. p. 17.

[3]) Bibliothèque orientale par M. D'Herbelot, Maëstricht, 1776, p. 71. — Die Orientalisten anerkennen einstimmig im Koran unnachahmliche Proben von Reinheit und Eleganz des Stiles. „Allgemein wird zugestanden, dass der Koran mit der grössten Eleganz und Reinheit der Sprache, im Dialect des Stammes Koreish, des edelsten und gebildetsten aller Araber, mit, allerdings spärlicher, Mischung anderer Dialecte geschrieben ist.“ The Korân with explanatony nôtes, by George Sale, Lond. 1825, vol. I. p. 77—78. Von den Commentatoren des Koran sagen die einen, er enthalte 60.000 Wunder, die anderen nennen ihn das grösste Wunder der Erlösung, göttlich und ewig. Marracci p. 43—44. Der Koran ist das Buch Gottes, das heilige Buch, das heilige Wort etc. Vergl. über die Namen des Koran: D'Ohsson, Tableau genéral de l'empire ottoman, Paris, 1788, vol. I. p. 84—85. — Marracci pag. 43—44. — Vergl. Anatolio Latino: Gli Armeni e Zeitun, Firenze 1897, vol. I. p. 355.

Der Koran ist ein stückweise vom Himmel herabgekommenes Buch [1]). Gott selbst geruhte, Mohammed den Gedanken an dessen Abfassung in arabischer Sprache einzuflössen, damit die frohe Botschaft eine Verkündigung an die Erwählten, eine Drohung an die widerspenstigen Völker wäre [2]). Auch der Pentateuch ist ein göttliches Buch; auch er enthält das Licht und erleuchtet wie ein Führer, und Jesus wurde auf die Erde gesandt, um die Autorität des Pentateuch zu bekräftigen, und auch sein Evangelium ist eine Quelle des Lichtes [3]). Aber der Koran ist die Endoffenbarung, die oberste Bestätigung der Aussprüche des Propheten, das authentische Buch der Wahrheit, in jeder Hinsicht gänzlich unveränderlich [4]). Die Anhänger des Koran werden Gottes Freunde sein, die schwarzäugigen Jungfrauen werden ‚die zur Rechten' [5]) in die himmlischen Hallen aufnehmen, während die Ungläubigen in den Abgrund werden geworfen werden; sie zu bekämpfen ist daher Pflicht der Gläubigen, bis ihr Ungehorsam aufhört [6]).

Tausendfach versuchte sich der Lyrismus von arabischen Dichtern und Commentatoren am Koran [7]). Die Namen derer, die in seinen verborgenen Sinn eindringen wollten und sich dabei jahrelang über einen einzelnen Vers die Köpfe zerbrachen, würden einen stattlichen Band füllen [8]). Genug, dass Džemalellin ebn ae Khateb —

---

[1]) Koran, VI. 114, p. 124; XXII. 16, p. 299.
[2]) Ibid. XIX. 97 pag. 277.
[3]) Ibid. V. 48—50, pag. 100.
[4]) Ibid. V. 52, pag. 101.
[5]) Vie de Mahomet vol. II. pag. 195—197.
[6]) Ibid. VIII. 40, pag. 158.
[7]) La réligion des Mahométans exposée par leurs propres docteurs par Reland (trad. franç.) à La Haye, 1721, pag. 91—93.
[8]) Bibliothèque orient. p. 82.

gestorben im Jahre 698 der Hedschra ... die verschiedenen Interpretationen der Koran-Commentatoren über den berühmten Vers: ‚Er sah, Er erkannte' [1]) in 50 Bänden sammelte.

Es ist eine unter den Gelehrten des Westens weitverbreitete Ansicht, dass der Islam seine raschen Erfolge grösstentheils den Siegen der Chalifen und den Triumphen der muselmanischen Waffen zu danken habe. Die Thatsache ist nicht zu leugnen; aber auch der Proselytismus des Islam, besonders in den weniger civilisierten Gegenden Asiens und Afrikas, ist überraschend. Weit entfernt von der politischen Übertreibung des deutschen Kaisers, der am Grabe Saladins des Grossen den Chalifen von 300 Millionen Gläubigen begrüsste, müssen wir doch zugeben, dass die Fortschritte des Islam in Afrika am fühlbarsten sind und Graf Heinrich von Castries und die zwei erwähnten Biographen Mohammeds sagen mit Recht voraus, dass der Koran das religiöse und sociale Gesetzbuch aller afrikanischen Völker werden wird [2]).

Der berühmte Reisende Tournefort versicherte, dass der Koran ein oberflächlich redigiertes, an Frivolitäten und kindischen Fabeleien überreiches Buch sei [3]); Kasimirski meint, das heilige Buch des Islam ist ein Chaos von wirren Vorschriften, den Träumen eines kranken [4]) Gehirns vergleichbar, und ein alter Schriftsteller über

---

[1]) De la littérature des Turcs par Tonderini (trad. franç.) Paris 1789, vol. I. pag. 19.

[2]) Der Koran ist berufen binnen kurzem das religiöse und sociale Gesetzbuch aller afrikanischen Völkerschaften zu werden. Vie de Mahomet vol. I. p. 5.

[3]) Relation d'un voyage du Levant, Lyon, 1717, vol. II. p. 327.

[4]) Koran, p. XII.

Mohammeds Religion wies in einem Verzeichnis der Häresien, die das Christenthum befleckten, zugleich auf den Koran hin, in dem die Irrthümer der ersten Irrlehrer sich finden comme plusieurs impuretés dans un cloaque [1]). Und gleichwohl fühlen die uncivilisierten Völker Afrikas seinen Einfluss und vom islamitischen Proselytismus drangsaliert, nehmen sie seine Lehren nicht ungerne an.

Die Gründe für die rasche Ausbreitung des Islam wurden von P. Maracci meisterhaft auseinandergesetzt und seine Werke, obgleich schon bei zweihundert Jahre alt, müssen noch immer als die bedeutendsten über die Wissenschaft des Islam betrachtet werden. Maius latet in hac secta venenum, rief der ehrwürdige Servite aus, quam putent hi qui de ea nihil, nisi quod ab ignarissimis audierunt, cognovere [2]). Gewiss; denn einerseits macht die sittliche Ungebundenheit die Annahme der Koranvorschriften leicht, andererseits enthält der Islam neben der Nachgiebigkeit gegenüber den niederen Trieben in der Gesammtheit seiner Lehre quidquid *plausibile ac probabile* in Christiana religione *reperitur, et quae naturae* legi ac lumini consentanea *videntur*. Der Koran lehrt die Einheit Gottes, erkennt ihn als Schöpfer an, legt ihm die Unendlichkeit und Allwissenheit bei; ermahnt seine Gläubigen zu häufigen Gebeten an den Höchsten, zu Wohlthaten gegen die Armen, zu Wallfahrten, zur Abtödtung des Fleisches durch Fasten und Abstinenz, zur Beobachtung der Gerechtigkeit, zur Übung der Tugend,

---

[1]) Histoire générale de la religion des Turcs par le Sieur Michel Baudier, Paris 1631, p. 11.

[2]) Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum Exemplaribus summa fide descriptus, eademque fide ac pari diligentia ex arabico idiomate in latinum translatus, appositis unicuique capiti notis atque refulatione, Patavii 1698, p. 4.

zum Fernhalten von Diebstahl, Ehebruch, Mord: kurz, diese irdischen Güter gering zu achten, um auf das Paradies Ansprüche erheben zu können, wo die zur Rechten auf weiche, von Gold und Edelsteinen strotzende Polster hingestreckt, schäumende Becher köstlichsten Weines leeren werden [1]).

So ist die Lehre des Koran im Grossen der geringen Verstandesausbildung der Stämme Innerafrikas eher zugänglich: die niedrige Bildungsstufe, wie das Fehlen des moralischen Sinnes gestatten es diesen Sklaven der Barbarei nicht, sich leicht den Lehren des erhabenen Christenthums zu unterwerfen, dem hohen Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit, der Anbetung eines fleischgewordenen, gekreuzigten, gestorbenen und begrabenen Gottes, dem hehren Geheimnis der heiligen Eucharistie, der Nothwendigkeit der Busse, der Monogamie, dem untrennbaren Ehebande, dem Ansprechen eines jenseitigen Lebens, das dem Menschen alle geistigen Wonnen bieten wird. P. Marracci schliesst daher nicht mit Unrecht: Wenn ein Heide oder Götzendiener haec et alia hujusmodi, vel humani intellectus captum excedentia, vel naturali conditioni et imbeccillitati difficillima, si non impossibilia, cum Alcoranica doctrina comparaverit, statim ab his refugiet, et ad illa obviis ulnis accurret [2]).

Aber in den von der christlichen Civilisation erleuchteten Ländern sind die Vorschriften des Koran zur Unfruchtbarkeit verurtheilt. In Europa zählt der Islam nur in der Türkei, in Russland, Serbien und Bulgarien Anhänger; in Amerika und Australien fehlen solche fast vollständig, wenn auch die panislamitische Presse den

---

[1]) Koran LVI, 15, 18, pag. 496.

[2]) Op. cit. pag. 9.

blühenden Stand der muselmanischen Colonien in der Neuen Welt über die Massen rühmt. Der Maalumat, das officielle Organ des Panislamismus in der Türkei, druckte in seinen Spalten den Brief eines Gläubigen aus Australien ab, der allen Ernstes die islamitischen Tendenzen der Australier behauptete, die massenhaft zum Uebertritt bereit wären, obgleich englische Blätter, allen voran der Victorian Baptist, heftige Artikel gegen den muselmanischen Proselytismus brachten. Auf dem islamitischen Congress in Calcutta proclamierte nach derselben Zeitschrift Mirza Scuga Ali den Triumph des Koran in Indien, trat für die literarische und wissenschaftliche Renaissance des Islam ein und forderte die fünfzig Millionen indischer Gläubigen auf, eine Offensiv- und Defensivallianz mit den Chalifen Stambuls zu schliessen. In Japan und in China, lesen wir im Pariser Orient, ist der Islam in beständigem Fortschritt. Die Colonie zu Tokio erreicht die Ziffer von 800 Anhängern und besitzt eine Schule und eine Moschee; in China entfalten 20 Millionen Muselmanen eine äusserst rührige Propaganda, um das himmlische Reich der Kaaba in Mekka zuzuführen. Bei einem, 1898 in London gehaltenen Bankett, überschüttete Seid Abdul Kerim, ein hervorragendes Glied der muselmanischen Colonie in der englischen Hauptstadt, den Apostel des Islam in England, El Agii Mechmed Duli, mit überschwänglichen Lobe und Mechmed Džievnin konnte bemerken, dass in fünf Jahren die Predigt des Koran in London zahlreiche Proselyten gewonnen habe.

Im vorigen Jahre veröffentlichte der Servet mit sichtlichem Wohlgefallen eine Liste von 32 Engländern, die in Liverpool den Muhammedanismus angenommen hatten. Vor allem aber ist, wie der Maalumat schreibt, Afrika

vom lebendigen Hauche des Islam durchdrungen. Nach den Berechnungen des panislamitischen Organs beläuft sich die Bevölkerung Afrikas auf 160 Millionen Einwohner, von denen mehr als die Häifte der Offenbarung Mohammeds folgen. Die Zahl der Anhänger des Christenthums übersteigt nicht 20 Millionen und die übrigen 50 Millionen Heiden, die bis nun noch in der Barbarei hinsiechen, sind alle von dem Wunsche beseelt, sich in den schützenden Schatten des Halbmonds zu flüchten.

Freilich sind die panislamitischen Statistiken weit davon entfernt, der Wirklichkeit zu entsprechen, wenigstens was Europa, Amerika und Oceanien betrifft. Afrika verdient freilich das Epitheton einer zweiten Heimstätte des Islam; seine Bewohner sind derart von koranischen Vorschriften durchtränkt, dass das Licht der christlichen Wahrheit auf unüberwindliche Hindernisse stösst.

Die Ausbreitung des Islam in Afrika erregt in den diplomatischen Kreisen Europas lebhafte Besorgnis, da Afrika ja das Ziel der europäischen Colonialpolitik geworden ist; in der Zeit haben sich die französischen Reisenden und Gelehrten daran gemacht, die verschiedenen Seiten des islamitischen Lebens zu studieren, seine inneren Kräfte ausfindig zu machen, die in den muselmanischen Gemeinschaften Ägyptens, Marokkos, Algeriens und Tunesiens so unwiderstehlich sind. Die heutige Macht des Islam und die trübe Zukunft jener Gegenden, die, obgleich der gesitteten Christenheit unterworfen, doch in ihrer Gesammtheit von „Gläubigen“ bewohnt sind, erklärt sich leicht, wenn man die feste religiöse Einheit des Muhammedanismus bedenkt, in der das nationale Element nur höchst rudimentär zur Geltung kommt. Religion und Staat sind nach dem persischen Dichter Selman untrennbar, und ein türkischer Dichter drückt denselben

Gedanken aus: „Euer Herz betrübe sich nicht, falls die Nation zu Grunde geht, bleibt die Religion erhalten, hört auch der Staat nicht auf zu sein“ [1]). So ist es also das religiöse Band, welches die zerstreuten Elemente des Islam eint und sie im Kampfe gegen die „Ungläubigen“ verbindet. Das Kriegsgebot hebt so implicite die von Mohammed im zweiten Capitel des Koran vorgeschriebene Toleranz wieder auf und erklärt den Kampf gegen die Magier, Hebräer und Christen für eine heilige Sache.

Von der politischen Bedeutung der Frage des Islam absehend, geben die folgenden Seiten vom apologetischen Standpunkte aus eine Darstellung seiner religiösen Entwicklung, mit besonderem Hinblick auf den heutigen Contact mit den Europäern.

Die gebildeten Classen der türkischen Gesellschaft citieren freilich noch immer den Koranvers: „Gott hat es gesagt!“ Aber man ist sich doch bewusst, dass der Hauch des europäischen Rationalismus das Gebäude des Koran niederreissen würde, wenn die Lehre Mohammeds nicht kräftigst gegen die Logik der Gegner vertheidigt würde. So haben wir heute einen Versöhnungsversuch zwischen Islam und europäischer Cultur vor uns, den Beginn einer islamitischen Polemik, welche durch Aufnahme jener materiellen Fortschritte, die das ökonomische Gedeihen und die Militärmacht des Westens hoben, den Verfechtern eines Wiedererwachens des Muhammedanismus Genüge leistet.

[1]) Bibliot. orient. pag. 279.

II. Die christlichen Polemiker des Orients und der Islam.

Seit 637, da der Chalif Omar feierlich in Jerusalem einzog, fühlte das byzantinische Kaiserthum das dringende Bedürfnis, sich gegen die geschworenen Feinde des Christenthums zu rüsten. Um den Islam zu bekämpfen, nahmen die byzantinischen Herrscher ihre Zuflucht aber nur zu den Waffen; Wissenschaft und Bildung konnten nimmer im Stande sein, den stumpfen Geist jener aufzuklären, die ihre historischen Traditionen sammt und sonders verworfen hatten und sich in der beseligenden Überzeugung wiegten, der Koran allein sei das Buch der Wahrheit [1]). So konnte die Polemik gegen den Islam sich nicht in der byzantinischen Kirche festsetzen; [2]) der orientalische Clerus konnte sich nicht zu einer Herabwürdigung seines geheiligten Charakters und der erhabenen Majestät der christlichen Theologie entschliessen, um die plumpen Irrthümer und verwegenen Behauptungen

[1]) „Die Annahme des Islam hat wie bei Arabern und Persern, so auch bei den Türken, alle alte Geschichte zerstört, dass alles, was nicht vom Koran bestätigt worden, nicht nur unwahr, sondern auch dem durch das göttliche Gesetz auferlegten Glauben zuwider sei." Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa von Zinkeisen, Hamburg, 1840, p. 10.

[2]) Marracci beklagt die spärliche Anzahl der Bekämpfer des Koran: nullus contra Alcoranum totum directe et ex instituto arma movit. Op. cit. p. 2.

des angeblichen Propheten zu widerlegen, der das Fundamentaldogma der Offenbarung Jesu, das Geheimnis der Trinität, leugnete. „Sprache, Cultur, Nationalität, bei den Byzantinern die Verachtung der Moslemin . . . . . bildeten eine unübersteigbare Scheidewand zwischen den beiden Gegnern, und ein dauerndes Hindernis gegen die Entwicklung eines geistigen und literarischen Kampfes“ [1]). Den blinkenden Säbeln der Prediger von Mohammeds Wort stellte der byzantinische Hof das tactische Wissen seiner Heerführer entgegen und mit dem politischen Scharfsinn und den geschickten Intriguen seiner Diplomaten beschwor er die an den Grenzen drohende Gefahr.

Johannes Damascenus ist der erste der byzantinischen Theologen, die der Lehre des Koran auf den Grund giengen. In seinem Buche über die Häresien gibt der heilige Doctor einen getreuen Überblick über den vor Ankunft des Antichrist bei den Ismaeliten herrschenden Aberglauben [2]). Indem Mohammed religiöse und fromme Gefühle heuchelt, und prahlend mit der Gründung eines Glaubens von göttlichem Ursprunge auftritt, wird er der Schöpfer eines neuen Cultus, sein Buch aber ist nichts als eine Reihe drolliger Einfälle [3]). Der Damescener richtet sein Augenmerk vor allem darauf, die Lehre des Koran über das Christenthum in ihren Hauptlinien zu

---

[1]) Krumbacher: Geschichte der byz. Literatur, 2. Aufl p 50.

[2]) *Λαοπλάνος σκία τῶν Ἰσμαηλιτῶν, πρόδρομος οὖσα τοῦ Ἀντιχρίστου.* — Migne, XCIV. col. 764.

[3]) *Καὶ προφάσει τὸ δοκεῖν θεοσεβείας τὸ ἔθνος εἰς ποιησάμενος, ἐξ οὐρανοῦ γραφὴν κατενεχθῆναι ἐπ' αὐτὸν διαθρυλλεῖ. Τινὰ οὖν συντάγματα ἐν τῷ παῤ αὐτοῦ βιβλίῳ χαράξας γέλωτος ἄξια τὸ σέβας αὐτοῖς παραδίδωσι.* Ibid. col. 765.

zeichnen, seinen Widerspruch mit den uns von den Evangelien überlieferten Daten aufzuzeigen und die Vermessenheit des Mannes zu beleuchten, der sich rühmte, die gefälschten heiligen Schriften zu verbessern und in Wahrheit dieselben selbst fälschte; und von diesem durch Johannes Damascenus vorgezeichneten Pfade giengen auch die christlichen Theologen in ihrer Polemik gegen den Islam nicht mehr ab. Der Damascener hebt die nicht immer sittlich einwurfsfreien Einzelheiten aus des Propheten Leben hervor, den offenkundigen und in die Augen springenden Unsinn gewisser Wunder, die Phantastereien (*γηρωδίαι*) des Koran [1]), dessen Anhänger das Epitheton *κτηνώδεις* [2]) erhalten; die in der Sure „Die Kuh" und den folgenden [3]) enthaltenen Absonderlichkeiten zu untersuchen verzichtet der Bekenner seines Glaubens gegen die Ruchlosigkeit der Bilderstürmer und wirft dem Islam, der die Glieder der katholischen Kirche als Götzendiener behandelte, die abergläubische Anbetung der Kaaba (*χαβαθάν*) vor, die die Gläubigen mit Küssen bedecken und mit Thränen benetzen [4]). Die Kaaba ist nach dem

---

[1]) Ibid. col. 769.

[2]) Ibid. col. 772.

[3]) *Πάλιν γραφὴν Βοϊδιοῦ καὶ ἄλλα τινὰ ληρήματα λέγει γέλωτος ἄξια, ἃδιὰ τὸ πλῆθος παραδραμεῖν οἶμαι δεῖν.* Ibid. col. 772.

[4]) Ibid. col. 769. Die Kaaba (Würfel) ist der Name, den der Islam seinem meist verehrten Heiligthum in Mekka gab. An der Mauer dieses kleinen Tempels befindet sich ein schwärzlicher Stein in eine Silberschicht gefasst; es ist eine bei den Gelehrten allgemeine Hypothese, dass der Wunderstein des Islam ein gewöhnlicher Aerolith ist, dem die phantasiereichen Araber göttlichen Ursprung zuschrieben. Über Geschichte und Bedeutung der Kaaba lese man den gelehrten Artikel von Haneberg im Kirchenlexicon von Welte vol. VII. 1891, p. 1—3. — Assemani, Bibl. orient. vol. III. p. II., p. 585 bis 587. Revue de l'Islam, Juli—August 1896, p. 144—45. — Herbelot, p. 201—203.

Damascener das Marmorhaupt jener Aphrodite, die von den arabischen Götzendienern unter dem Namen χαβέρ [1]) angebetet wurde. Freilich kann er nicht verschweigen, dass er mit grosser Schärfe gegen eine Lehre vorgegangen, die er lange nicht von Grund aus kannte; aber mit seinem an subtile Untersuchungen gewöhnten scholastischen Scharfsinne suchte er die schwachen Seiten des Gegners auf und bekämpfte mit der kräftigsten Logik die Phantastereien des Koran, so dass seine Abhandlung für die Geschichte der christlichen Apologetik von grossem Werte ist [2]).

Der im Arabischen sehr erfahrene Schüler des Damasceners, Theodor von Abucara, wählte die Dialogform, um

---

[1]) *Οὗτος δὲ ὃν φασι λίθον, κεφαλὴ τῆς Ἀφροδίτης ἐστὶν ἣν προσεκύνουν.* — Ibid. col. 769.

[2]) Unter den Werken des hl. Johannes Damascenus befinden sich zwei Dialoge zwischen einem Christen und einem Saracenen: XCIV, 1585—98; XCVI, 1335—48. — Ein Diacon der theologischen Facultät in Kasan ist der Verfasser der Geschichte der polemischen Literatur des Islam in Byzanz (russisch), 1878, p. 370. — Mir war es nicht möglich das Buch aufzufinden, das die Geschichte der Polemik des Islam im Orient von ihren Anfängen bis zum 16. Jahrhundert behandelt; ich kenne es nur aus dem kurzen Resumé in Ternowski's russischer und ausländischer Bibliographie über die Geschichte der byzantinischen Kirche IV—IX, Kiew 1885, p. 555. — Über die antiislamische Polemik des hl. Johannes Damacenus, vergl. Langen: Johannes von Damascus, eine patristische Monographie, Gotha 1879, p. 59—60, 158—60. Lupton: St. John of Damascus, Lond. 1882, cap. 8 on the mahometan controversy, p. 90—101. Auch in der Revue der theologischen Akademie von Kasan (Pravoslavnyi Sobesiednik) sind zwei gelehrte Arbeiten über die byzantinischen Polemiker des Islam erschienen, die eine von Theodor Kurganov: Bemerkungen zur Frage der byzantinischen, antimuselmanischen Literatur (russ.) 1878, vol. II, p. 133—160, 252—288; die andere von Sablukov mit demselben Titel, 1878, III, p. 303—327. Es sei noch Petrovkii's Schrift über die islamische Polemik des Niketas von Byzanz angeführt: Niketas von Byzanz als Apologet des Christenthums gegen den Mohammedanismus, Petersburg 1882 (russ.). Die für Gelehrte betrübenden Verhältnisse in der Türkei, der Mangel an Bibliotheken und die ungeheure Schwierigkeit, die literarischen Erzeugnisse Russlands zu beziehen, machten es mir unmöglich, die erwähnten Werke zu benützen.

die Saracenen zu bekämpfen und ihnen zu zeigen, dass Mohammed mit keiner göttlichen Sendung betraut war, dass seine Anhänger „thierisches Volk“ (*βωσχηματώδη ἔθνη*) [1]) sind; der Saracene wendet ein, dass das Evangelium die Ankunft Mohammeds vorher verkündigt habe, wenngleich die Christen den auf den Seher von Mekka bezüglichen Text in der Folge getilgt hätten, worauf der christliche Sprecher die Beweise für diese Behauptung verlangt und den Gegner gründlich abfertigt [2]). Theodor Abucara führt eine überaus heftige Sprache gegen den „Pseudopropheten“ Mohammed, der seinen Ruhm in dreisten Lügen sucht [3]). Ein diabolischer Trieb liess ihn nach Christenblut dürsten, machte ihn zum grimmigsten Verfolger der Verehrer der heiligsten Dreieinigkeit [4]) und seine wahnsinnige Theologie leugnet die göttliche Natur des Gebers alles Lichtes, des Heiligers der Seelen [5]). Gegen die Einwürfe des Saracenen vertheidigt Theodor Abucara die Gottheit Jesu Christi, das Geheimnis der Menschwerdung, der Passion, der Heiligkeit der christlichen Ehe und der Monogamie. Das Ergebnis seiner Polemik ist die vollständige Niederlage seines Gegners, der vergebens Ausflüchte sucht um die Scheusslichkeit seiner Dogmen zu verhüllen und zu verbergen [6]).

---

[1]) Migne XCVII, col. 1544.

[2]) Ibid. 1546.

[3]) *Ὁ μεμηνὼς τῶν Ἀγαρηνῶν ψευδοπροφήτης Μωάμεθ, καθὼς ἐν τοῖς ἑαυτοῦ ψεύσμασιν εὑρίσκεται κομπάζων.* — Ibid. 1546.

[4]) Ibid. 1546.

[5]) *Αὕτη γὰρ ἔστιν ἡ θεολογία μεμηνότος.* — Ib.

[6]) Ibid. 1548—1562. *Τηνάισχύνην τοῦ δόγματος αὐτοῦ συσκιάσαι τεχναζόμενος.* — Histoire générale desauteurs ecclésiastiques par Dom Ceillier, Paris, 1862, vol. XII. p. 627.

Eingehender und reicher an islamitischer Gelehrsamkeit sind die Arbeiten eines edessenischen Mönches Bartholomäus aus dem VIII. Jahrhundert, die eine gegen die von einem Saracenen [1]) geschriebene Vertheidigung des Koran, die andere *κατὰ Μωάμεθ* [2]). Demüthig erklärt sich Bartholomäus für den unwissendsten der Christen [3]), aber in Wirklichkeit ist sein Wissen gross, in heissem Streite glänzt er damit und schlägt im Lichte der Logik die lächerlichen Angriffe seines Gegners mit den Zeugnissen der Geschichte des Islam, die er vollständig beherrscht, zurück [4]). Er hat das Buch des Sehers von Mekka [5]), den Koran [6]), oder vielmehr dessen Gefasel [7]) und alle Tractätchen des Hagareners [8]) gelesen und kann daher ohne Erröthen, *μὴ ἐρυθριῶν*, die läppische Unwissenheit jener entlarven, welche die Bekenner des Evangeliums ankläffen [9]). Der Koran ist nicht das Werk Mohammeds, sondern Othmars, der auf Befehl des Chalifen Abubeker alle Schriften des Propheten [10]) in glänzendem und elegantem Stil in einem Band vereinigte. Mohammed, für den der hitzige Polemiker die kräftigsten [11]) Ephiteta hat, ist weder ein Prophet, noch ein

---

[1]) Migne LIV, 1383—1447.

[2]) 1447—1458.

[3]) *Ὁ ἀμαθέστατος τῶν χριστιανῶν*, col. 1385.

[4]) Krumbacher, p. 78. — D. Ceillier XII, 103.

[5]) Col. 1384.

[6]) Col. 1389.

[7]) *Τὰ τοιαῦτα φλυαρήματα*, col. 1392.

[8]) *Τὰ βιβλία ὑμῶν ὅλα διῆλθον*, col. 1417.

[9]) Col. 1385.

[10]) Col. 1444. Cf. Bibliot. orient., pag. 87. Weil, Geschichte der Chalifen, Mannheim, 1846, vol. I. p. 167. Marracci p. 38.

[11]) *Λάγ νον ὄντα καὶ τοιοῦτον παμμιάρον καὶ λῃστὴν, καὶ φονέα. καὶ ἁρπαγα.* Col. 1388.

Apostel [1]); seine Wunder [2]) und alle Erzählungen und Sentenzen des Koran sind nur ein Sammelsurium kindischer [3]) Fabeln, dunkler, falscher und nutzloser Lehren [4]).

Bartholomäus ist ferner Meister in der Ironie; durch seine ausgedehnte und tiefe Kenntnis des Ritus und der islamitischen Ceremonien weiss er sich das Interesse des Lesers namentlich durch witzige Behandlung der koranischen Waschungen zu sichern. So gibt er Mohammeds Genealogie, stellt die Authenticität des Koran in Frage und, ohne die dogmatische Controverse ganz bei Seite zu lassen, hebt er doch besonders die Mängel der islamitischen Moral hervor. Seine Beweisführung ist eine strenge, die historische Kritik ausgezeichnet, und sein Ziel, die Haltlosigkeit des Korangebäudes aufzuzeigen, wird vollständig erreicht.

Im 107. Bande von Migne's Patrologie, p. 315—324, findet sich ein nur in lateinischer Redaction auf uns gekommener Brief des Kaisers Leo des Philosophen an den Chalifen Omar. Die Echtheit ist zweifelhaft. Agronomov schreibt ihn Leo dem Isaurier, dem Zeitgenossen Omars (707) zu, und seine Meinung wird von anderen Autoren getheilt [5]). Die Aufgabe des Briefes ist, den arabischen

---

[1]) Col. 1389. *Οὔτε προφήτης ἦν οὔτε ἀπόστολος.*

[2]) Col. 1392. Cf. Bibl. orieni., p. 318.

[3]) *Πλαστὰ καὶ βέβηλα λόγια,* col. 1396.

[4]) Col. 1401, col. 1408. *Ὁρᾷς τὴν σοφίαν αὐτὴν ἀνοφελῆ . . πῶς σκοτεινοτέρα καὶ χάους.*

[5]) Dom Ceillier, p. 775, vol. XII. Baronius, Fabricius, Migne und Krummbacher schreiben den erwähnten Brief Leo dem Philosophen zu. Dom Ceillier und der Patriarch Dositheos (*Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων* p. 741) sind nicht dieser Ansicht. Popov, der Verfasser einer gelehrten Arbeit über Leo den Philosophen, theilt vollständig die Zweifel Dom Ceillier's und Dositheos': „Wir halten den Brief der Feder des Kaisers Leo des Philosophen vollständig unwürdig . . . . auf

Chalifen über den wirklichen Glauben des Evangeliums zu unterrichten und ihn aufzuklären: scientem te reddimus de fide nostra, quo modo adoremus eum, et quae sit eruditio in qua sumus, donec intelligas [1]). Vom Standpunkte der islamitischen Polemik enthält er nichts Bemerkenswertes, ausser einer im Sinne des Koran gehaltenen kurzen Auseinandersetzung des Christenthums am Anfange; der Brief ähnelt im ganzen vielmehr einem von Schriftstellen wimmelnden Bekenntnisformulare. Theophanos resumiert in seiner Chronographie kurz das Leben Mohammeds, des Führers und Pseudopropheten der Saracenen [2]), den die Araber als den geborenen Messias verehrten. Der von Epilepsie geplagte Prophet verkündete seiner darüber weinenden Gattin Chadidsha, dass er mit dem Erzengel Gabriel in Verbindung stehe, der ihm die Zukunft und Gottes Willen enthüllt [3]); die Gattin, von seinen süssen Worten überredet, verbreitete des Gatten Lehre unter ihren Freundinnen und vom schwachen Geschlechte wurde die neue Religion oder vielmehr Irrlehre [4]), unter den Leuten, die sich in der Folge um

---

keine Weise können wir seiner Feder ein so kurioses Product wie den Brief an Omar zuschreiben." Kaiser Leo VI., der Weise, und seine Regierung in kirchengeschichtlicher Beziehung, Moskau 1892. Einer der Gründe, oder besser gesagt der einzige Grund, warum Dositheos und Popov den Brief Leos als *πλαστούργημα τῶν Λατίνων* erklären, ist folgender: Er enthält ein klares Zeugnis zu Gunsten des lateinischen Dogmas, dass der heilige Geist vom Sohne ausgeht: Verbum de patre ex quibus Spiritus Sanctus procedit. (Migne, CVII, col. 316). Nun bezeichnet aber Leo in der 13. Predigt über den heiligen Geist den katholischen Glauben als *νεωτεροποιία* (Ib. col. 145).

[1]) CVII, col. 316.

[2]) *Ὁ τῶν Σαρακηνῶν ἀρχηγὸς καὶ ψευδοπροφήτης*, Migne CVIII, col. 684.

[3]) Col. 685.

[4]) *Ἡ αἵρεσις αὐτοῦ*, col. 685.

den Propheten sammelten, verbreitet. Theophanos erwähnt das Paradies des Islam, seine sinnlichen Wonnen sowie andere thörichte und schwelgerische Lehren [1]).

Simeon, Bischof von Gaza (1056), ist der Verfasser eines Dialoges, dessen Zweck ist, dem Saracenen Achmed das Geheimnis der Transsubstantiation zu erklären. Reich an Analogien und theologisch gediegen, kann Simeons Schrift gleichwohl nicht zu den byzantinisch-polemischen Erzeugnissen gestellt werden, da sie die Dogmatik und Moral des Islam im Grunde gar nicht trifft [2]).

Das zwanzigste Buch des Thesaurus des orthodoxen Glaubens von Niketas Acominatos gibt eine lichtvolle Zusammenfassung der Religion Mohammeds: *περὶ τῆς θρησκείας τῶν ἀγαρηνῶν* [3]); die Dogmen des Koran werden als Fälschungen und falsche, die Ankunft des Antichrist vorausverkündende Lehren [4]) bezeichnet; der Islam ist ein Gemisch vom Judaismus und den Anhängern des Arius und Nestorius verfochtener Irrthümer; vom Judaismus übernahm der Seher von Mekka die monotheistischen Sätze, von den Arianern die Häresie der Nichtgöttlichkeit des Wortes und heiligen Geistes, von den Nestorianern die Anthropolatrie — und aus all dem bildete der Prophet sein Religionsbuch, dessen Inhalt eine Reihe lächerlicher Paradoxa bildet [5]). Niketas fordert Beweise für die göttliche Sendung Mohammeds; wenn er wirklich vom Allerhöchsten gesandt ist, so müssten

---

[1]) *Καὶ ἄλλα τινὰ ἀσωτιας καὶ μωρίας μεστά.* Col. 688.

[2]) Migne CXX, 821—833.

[3]) Migne CXL, 105—138.

[4]) *Λαοπλάνος θρησκεία,* col. 105; *πρόδρομός τις τοῦ ἀντιχρίστου* col. 105.

[5]) *Διαχαράξας γέλωτος ἄξια,* col. 105. — *Πολλὰ τερατο λογῶν ἐν τῇ τοιαύτῃ συγγραφῇ γέλωτος ἄξια,* col. 108.

wir in seinem Leben jene wunderbaren Vorfälle zu bewundern haben, welche Mosis Sendung und Jesu Christi Göttlichkeit bekräftigen. Die Saracenen behaupten, dass der Koran vom Himmel herabkam und dem Propheten während des Schlafes in die Hände gelegt wurde, aber eine solche Behauptung erregt einfach Gelächter [1]). Das Christenthum stützt sich auf die Prophezien und Wunder Jesu, und die Mohammedaner können weniger als Alle den christlichen Bildercultus als Götzendienst betrachten, da sie zumal in Küssen auf dem Stein in der Kaaba aufgehen [2]). Ganz besonders unterzieht der byzantinische Polemiker die Capitel von der Frau, dem Kameel, dem Paradies und vom Tische einer genaueren Prüfung; er verurtheilt die sinnliche Vorstellung des islamitischen Himmels, die Intoleranz des Koran, der die Ausrottung der Christen predigt und weist den Missbrauch der hl. Schrift nach, die der Seher von Mekka tausendfach geändert und gefälscht hat [3]). Weiters beantwortet er die Einwürfe der Saracenen gegen die christlichen Dogmen und hebt die Widersprüche des Propheten hervor [4]). Im selben Bande der Patrologie von Migne findet sich auch ein von Acominatos verfasstes Glaubensbekenntnis für die zum Christenthume übertretenden Mohammedaner. Das weitschweifige Formular enthält Anatheme gegen den Propheten, seine Familienmitglieder und Nachfolger; gegen den Koran, die apokryphen Erzählungen, die Geheimnisse, Traditionen und alle Schmähungen Mohammeds [5]).

---

[1]) *Τὸ γελοιῶδες*, col. 108.

[2]) Col. 109.

[3]) *Ψευδορράφος καὶ ἀπατεὼν ὁ Μωάμεδ*, col. 117.

[4]) Col. 117—121.

[5]) *Ἀναθεματίζω . . . . πᾶσαν τὴν δικασκαλίαν καὶ τὰς*

Acominatos' Polemik verdient zwar alles Lob, steht aber doch hinter der zwingenden Logik und reichen Gelehrsamkeit des edessenischen Mönches weit zurück [1]).

Mit denselben Kriterien des Thesaurus des orthodoxen Glaubens ist das breiter angelegte Werk des Mönches Eutimios Zigabenos abgefasst; sogar Niketas selbst bezeugt seine Absicht, die Lücken in der weitschichtigen Arbeit seines Vorgängers, der Panoplia dogmatica des Zigabenos [2]), auszufüllen. Das 28. Capitel derselben enthält eine genaue Auseinandersetzung und Zurückweisung der koranischen Dogmen. Ohne Zweifel entnahm Acominatos aus Zigabenos seine Skizze der Quellen der islamitischen Lehren: Judaismus, Arianismus und Nestorianismus [3]). Berühmt machte sich Mohammed durch seine verführenden Prophezeiungen und Blasphemien [4]), und die Koranreligion ist nur ein Complex verschiedener Häresien [5]) lächerlichen Aberglaubens [6]) und absonderlicher Sätze [7]), die Mohammed als vom Himmel geoffenbarte Wahrheiten ausgab. Der Koran ist eine Sammlung von 113 Fabeln, deren Titel hinlänglich der Unwissenheit des Verfassers entsprechen [8]), deren Ungereimtheiten bei kri-

---

νομοθερίας καὶ τὰς ἀποκρύφους διηγήσεις, καὶ τα μυστήρια, καὶ τὰς παραδόσεις, καὶ τὰς βλασφημίας αὐτοῦ, col. 128.

[1]) Krumbacher, p. 92.

[2]) Lebedev: Abriss der Geschichte der byzantinisch-morgenländischen Kirche, (XI—XV), Moskau 1892, p. 572/3.

[3]) Migne CXXX, col. 1333.

[4]) *Ὁ ταῖς βλασφημίαις μέγας καὶ πεφιβόητος*, ib.

[5]) *Σύνθετος ἐξαὐτῶν θρησκείαν ἑαυτῷσυνεστήσατο*, ib.

[6]) *Γέλωτος ἄξια*, col. 4336.

[7]) Col. 1340.

[8]) *Τρία καὶ δέκα καὶ ἑκατὸν συλεγράψατο μυθάρια, ἑκάστῳ τούτων ὄνομα ἐπιθεῖς ἄξιον τῆς ἀπαιδευσίας καὶ μωρολογίας αὐτοῦ*, col. 1331.

tischer Prüfung in Rauch zerfliessen [1]). Die Ceremonien, Riten und Opfer des Koran sind teuflische Erfindungen [2]). Die Korancitate werden von Eustinius Zigabenos in seiner kleinen Streitschrift gegen die Hagarener reichlicher beigebracht: Er zeigt die Intoleranz des Propheten auf, der seinen Gläubigen gebietet, die Cristen nicht zur Conversion zu nöthigen, sondern zu tödten, falls sie sich nicht freiwillig den Koranvorschriften unterwerfen [3]). Auch beim islamitischen Paradies [4]) hält er sich auf, ferner bei den häufigen Widersprüchen des Propheten und den greulichen Schnitzern des Koran bezüglich des Lebens Mosis und Jesu Christi. In Summa ist also des Verfassers Ziel, den Jüngern des Evangeliums Vertheidigungswaffen gegen die Christenfeinde und ihre lächerlichen Glaubenssätze zu liefern [5]). Zigabenos schrieb auch eine mit einem saracenischen Philosophen „in Mytilene gehaltene" Disputation nieder [6]); darin vertheidigt er die Dogmen der Trinität und der Incornation, bekämpft seines Gegners Behauptung, der Prophet Isaias habe klar die Ankunft Mohammeds vorhergesagt [7]), und beweist, dass dieser, obgleich er sich für gottgesandt erklärt, es stets unterlassen, seine übernatüriiche Sendung mit jenen wunderbaren Thatsachen zu belegen, die Jesu Göttlich-

---

[1]) Col. 1348.

[2]) *Παρέδωκες οὗτος ὁ γόης δαιμονιώδεις τελετάς*, col. 1360.

[3]) Col. 1352.

[4]) Col. 1353.

[5]) *Ταῦτα τὰ μυθώδη ληρήματα τοῦ ψευδωνύμου Μωάμεθ διὰ τοῦτο ἐνταῦθα ἐγράφησαν, ὡς ἄν οἱ χριστιανοὶ ταῦτα ὁρῶντες καταγελῶσιν αὐτόν καὶ τοὺς αὐτοῦ μαθητάς, καὶ διαπτύωσι τὴν αὐτῶν πλάνην τε καὶ ἀπώλειαν*, col. 1360.

[6]) Migne CXXXI, 19—38.

[7]) Col. 33.

keit tausendfach bezeugen [1]). Nach der rhetorischen Gepflogenheit solcher Disputationen gibt der Saracene am Schlusse die monströsen Lehren seiner Religion auf und verlangt die Taufe [2]).

Niketas von Byzanz, dessen Lebenszeit uns nicht bekannt ist, verfasste eine meisterhafte Widerlegung von Mohammeds Buch; dieser byzantinische Autor zeichnet sich durch zwingende Dialectik seiner theologischen Theoreme und strenge Methode aus. Die Syllogismen liegen ihm, im Gegensatze zu den byzantinischen Rhetoren, mehr am Herzen als die Eleganz des Stiles [3]), und die Beweise, welche er bei Darstellung der göttlichen Attribute durchführt, wären würdig, in einem theologischen Handbuch aus dem goldenen Jahrhundert der Scholastik zu stehen. Er ist bemüht, die Anhänger des Islam ἐκ φυσικῶν λογισμῶν [4]) zu überzeugen, ohne jedoch die Autorität der Schrift zu vernachlässigen. Nach dem Vorbilde der vorangehenden Polemiker nennt er den Koran ein abscheuliches, lügenhaftes, gefährliches und verderbliches Buch, Gebäuden ähnlich, die aus morschem und faulem Materiale erbaut, aus den Fugen gehen und einstürzen [5]). Der Verfasser des Koran ist der unwissendste Mensch, der kühnste Fälscher [6]). Aber die Polemiker,

---

[1]) *Ὁ δὲ Μωάμεδ οὗτος, ὃν λέγετε εἶναι προφήτην ὑμῶν, παντάπασίν ἐστιν ἀμάρτυρος καὶ ἀνοπόστατος,* col. 33.

[2]) Col. 37.

[3]) Niketas ist ein ganzer Scholastiker, der die Eleganz der Darstellung der dürren syllogistischen Form mit Freuden opfert. — Krumbacher p. 79.

[4]) Migne, CV, col. 673.

[5]) *Την μυσαρωτάτην καὶ ψευδηγόρον βίβλον . , . Ὁλονγὰρ σαθρόν τέ ἐστι, καὶ εὐκατάπτωτον, ὥσπερ οἰκία σαθρά ἐκ τῆς ὕλης εὐφθάρτου συντεθειμένη.* Col. 704.

[6]) Col. 704, 705. 709.

welche die anderen an theologischem Wissen und Kenntnis des Koran überstrahlten, waren die Kaiser Johannes Kantakuzenos und Manuel Paläologus II. Sicherlich war Johannes Kantakuzenos der wahre Charakter der islamitischen Polemik, die eine wissenschaftliche Discussion verbot [1]) und die Nothwendigkeit vertrat, die Dogmen des Koran mit dem Schwerte zu verbreiten [2]), wohl bekannt. Seine vier Apologien gegen Mohammed enthalten eine lichtvolle Auseinandersetzung der in Jesu Christo erfolgten Vollendung aller Weissagungen des alten Testamentes. Das Evangelium ist für die Gläubigen des Islam ein göttliches Buch und gleichwohl predigen diese den evangelischen entgegenstehende Lehren; mit dem Munde ehren sie es, während sie es in ihrem Handeln verwerfen [3]). Zu wiederholten Malen, besonders betreffs des wollüstigen Paradieses des Koran, zeigt Katakuzenos, wie Mohammeds Lehre nicht nur von der Mosis abweicht, sondern auch an Adel der Vorstellung unter dem gröbsten Heidenthum steht [4]). Der kaiserliche Polemiker behandelt sein Lieblingsthema in vier Discursen über Mohammeds Leben und die Koransuren. Aussäer von Unkraut wird der Prophet genannt [5]), eine ungeheuer-

---

[1]) *Οἱ δὲ Μουσουλμά νοι ἐμποδίζουν, ἵνα διάλέγωνταί τινες ἐξ αὐτῶν μετὰ τῶν χριστιανῶν.* Migne CLIV, col. 380. Semper cavitum est apud eos (Saracenos) ne de fide disputaretur, verum ut crederentur omnia, etiam absurdissima, quae in Alcorano continerentur. Renaudot, Hist. patriarc. Alexandr., p. 159.

[2]) *Λέγει ὁ Μωάμεθ. Ἐγὼ οὐκ ἦλθον δὶα θαυμάτων δοῦναι τὸν νόμον, ἀλλὰ διὰ σπάθης καὶ ξίφους,* col. 544.

[3]) *Λόγω μόνῳ τιμῶσιν αὐτό, ἔργῳ δὲ τοσοῦτον ἀφιστανται μακρόθεν αὐτοῦ, ὅσον τοῦ οὐρανοῦ ἡ γῆ,* col. 433.

[4]) Col. 545.

[5]) *Ὁ τῶν ζιζανίων σπορεύς,* col. 589.

liche Auslese aller Häresien seine Religion [1]), seine ersten Anhänger vernunftlose Thiere [2]), die durch einen Feind Gottes vom Wege des ewigen Heiles abgelenkt wurden [3]).

Lobend erwähnt Manuel Paläologus in seinen Dialogen mit einem muselmannischen Gelehrten seines mütterlichen Grossvaters Joh. Katakuzenos polemische Werke [4]) und geht daran, das wankende Wahngebäude der Türken [5]) zu stürzen. Migne's Patrologie enthält nur die zwei ersten Dialoge und es war mir daher nicht möglich, den Inhalt des fünften zu prüfen, wo die Einwürfe des muselmannischen Gelehrten gelöst werden, der aus dem Wohlstand und den Siegen der Mohammedaner den Beweis für die Wahrheit ihrer Religion ableitete [6]). Interessant wäre auch eine Analyse des siebenten Dialoges, wo die wechselseitigen Verdienste des Islam und des Christenthums verglichen, die systematische Intoleranz des Koran gegeisselt und der wahre Charakter der evangelischen Lehren dargelegt wird, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern die Cultur, den Cultus des Schönen und den Kampf gegen die verderbten Neigungen unserer Natur entwickelten [7]). Voll Bewunderung für diesen siebenten

---

[1]) *Συναγαγὼν γὰρ σχεδὸν πᾶσαν αἵρεσιν*, col. 589.

[2]) *Βοσκημάτων μηδὲν διαφέροντας*, ib.

[3]) *Ἐχθροὺς τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεται*, col. 592; Krumbacher, p. 106.

[4]) Migne. CLVI, col. 129.

[5]) *Κατὰ τῆς τῶν Τούρκων μανίας*. col. 129.

[6]) Col. 124.

[7]) Ib. Nach Krumbacher, p. 111, sind die polemischen Dialoge Manuel II. Paläologus', die grösste byzantinische Apologie gegen den Islam. Mit einer bei den byzantinischen Polemikern sehr seltenen Offenheit gesteht Paläologus, dass seine Gründe es nicht vermochten, den muselmanischen Gelehrten von seinem religiösen Glauben abzubringen. Nach den Berechnungen von Berger de Xivrey wurden die Dialoge Paläologus' zwischen 1389 und 1390 geschrieben. Mémoire sur la vie et les oeuvres de l'empereur Manuel Paléo-

Dialog, sagt der Byzantinist Hase, es wäre von Nutzen zu untersuchen, wie ein byzantinischer Gelehrter des XIV. Jahrhunderts auf die historischen Abschweifungen der heutigen Philosophen der islamitischen Cultur antwortet. Der 158. Band der Patrologie enthält eine sehr kurze Nachricht von Mohammeds Leben, von einem unbekannten Verfasser; er hat vor, ἅπαν τὸ ἀληθὲς [1]) zu erzählen, was den schrecklichen Arianer und Pneumatomachen [2]) betrifft, dessen Nachfolger das Reich der neuen Roma spalteten und schiesslich zerstörten. [3]) Der letzte der byzantinischen Polemiker gegen den Islam ist Georgios oder Gennadius Scholarius, den Mohammed der Grosse für den Patriarchenstuhl von Konstantinopel erwählte, nachdem dieses 1453 die Hauptstadt der Osmanen geworden. Es heisst, Mohammed der Grosse, ὀξύνους καὶ περίεργος, habe den griechischen Patriarchen um Aufklärung über die christliche Religion gebeten, und Scholarios, obgleich von der unerwarteten Frage betroffen, habe mit solcher Klarheit und Genauigkeit des Ausdrucks geantwortet, dass Mohammed nicht umhin konnte, ihm seine Bewunderung und den Wunsch auszudrücken, einen Auszug seiner Antworten schriftlich zu bekommen [4]). Der auf die Bitten Mohammeds des Grossen abgefasste Tractat des Scholarius ist uns griechisch und in einer türkisch arabischen Übersetzung überliefert [5]). Einige

logne, Mémoires de l'acad. des inscriptions et belles lettres, t. XIX, p. 189. Über das Manuscript des erwähnten Werkes vergl. Omont, Inventaire sommaire des manuscripts grecs de la bibliothèque nationâle, Paris, 1886, vol. I. p. 277, — Im Index zum 4. Bande (1898) ist diese Handschrift irrthümlich Manuel Paläologus I. zugeschrieben. (p. 130.)

[1]) Col. 1080.

[2]) Col. 1077.

[3]) Col. 1080.

[4]) Sathas, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, Athen, 1868, p. 17.

[5]) Migne, CLX, col. 333—352.

Gelehrte haben die Echtheit von Scholarios' Tractat *περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀληθοῦς πίστεως τῶν χριστιανῶν* angezweifelt [1]), aber die in der Sache competentesten bleiben dabei, dass die Vaterschaft der in Rede stehenden Schrift Scholarius nicht abgestritten werden kann [2]). Lebedev ist geradezu begeistert davon und erklärt, dass sie an Klarheit, Einfachheit und Genauigkeit der Diction einfach kostbar ist, und dass es unter den alten Theologen wenige gibt, die in der Darlegnng der christlichen Dogmen mit Georgios Scholarios wetteifern könnten [3]).

Von ihm stammt auch die Erklärung des Geheimnisses der heiligsten Dreieinigkeit und der Menschwerdung, die er schrieb, um die Türken in die wirkliche Kenntnis der christlichen Dogmen einzuführen [4]). Ich brauche wohl nicht zu sagen, dass die Polemik des Georgios Scholarios sich durch massvolle Sprache und ruhige Argumentation auszeichnet; unter dem Joche des Islam konnte der griechische Patriarch natürlich nicht die hitzige und injuriöse Sprache der polemischen Vorgänger führen, und Mohammed der Grosse zeigte sich von da an auch grossmüthig und gestattete, der bestehenden Tradition des Islam entgegen, die Dogmen des Koran der Kritik zu unterwerfen: die einfachste Klugheit gebot die grösste Zurückhaltung.

---

[1]) Das lange Glaubensbekenntnis, welches Gennadios vor Mohammed abgelegt haben soll, . . . dürfte wohl nicht ganz authentisch sein. Zinkeisen, vol. II. p. 10.

[2]) Kimmel, Libri symbolici Ecclesiae Orientalis, 1843, p. III.

[3]) Wir müssen gestehen, dass man selbst bei den bekannten Theologen des Alterthums nicht häufig solcher Tüchtigkeit begegnet, die Dogmen des Christenthums einfach, klar und genau darzustellen, wie wir sie im besprochenen Denkmal finden. Geschichte der griech.-orient. Kirche unter der Herrschaft der Türken von Lebedev, Sergiev Posad, 1896, vol. I. p. 209—10.

[4]) Migne t. CLX.

Nach Gennadios Scholarios' Tode gaben es die vaterlandslosen Vorkämpfer des Hellenismus auf, den Koran zu bekämpfen und, von den sogenannten latinofrones abgesehen, verwandten sie alle Sorge, allen dialectischen Scharfsinn darauf, die katholische Lehre herabzusetzen. Doch sei der Humanist Georgios Hermonymus oder Charitonymus von Sparta angeführt, der im 15. Jahrhundert ein Leben Mohammeds schrieb [1]), ferner der Hagiorite Maximus, der sich nach Russland begab und als einer der berühmtesten Theologen der dortigen Kirche verschiedene Schriften gegen die Verführung der Saracenen und gegen Mohammed schrieb [2]).

Im 16. Jahrhundert verfasste der Mönch Pachomius Russanus eine kurze Darlegung des Glaubens der Saracenen [3]); der berühmte Meletius Sirigas († 1664) übersetzte die Werke des Johannes Kantakuzenos gegen den Islam ins Vulgärgriechische [4]), und Cyrillus Lukaris verschonte in seinem Werkchen gegen die Saracenen auch den Koran nicht mit der Kritik; sein Wagnis zog ihm sogar heftige Verfolgungen zu [5]). Panagiotis Nikusios, der erste der grossen christlichen Dolmetscher der Hohen Pforte, vertheidigte in einer Disputation mit dem Scheik Vani Effendi in Gegenwart des Grossveziers und anderer

---

[1]) *Βίος Μωάμεθ*, Basilea 1541. — Sathas p. 70.

[2]) Uebersicht der russischen geistlichen Literatur von Philaretes (3. Aufl.) Petersburg 1884, p. 145.

[3]) *Περὶ τῆς τῶν ὀρθοδόξων καὶ τῶν Σαρακηνῶν πίστεως πρὸς τὸν Λέσβιον*, Sathas, p, 151.

[4]) Sathas, p. 260.

[5]) *Σύντομος πραγματεία κατὰ Ἰουδαίων*, London, *ἀχκζ* — Legrand, Bibliographie hellénique (17. Jahrh.), vol. I. 234—36. — Pichler, Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche, München, 1862, p. 130.

ottomanischen Edlen kräftigst den ererbten Glauben [1]) und Anastasios Gordios († 1717) ist der Verfasser einer Streitschrift gegen Mohammed, der dem Antichrist verglichen wird [2]). Dann aber verschwand die Polemik gegen den Islam vollständig; das griechische Volk folgte anderen Idealen und weit entfernt, seine Kräfte in theologischen Kämpfen vergeuden zu wollen, vertiefte sich der Hellenismus in die Annalen der Vergangenheit und bildete die Vorkämpfer der Unabhängigkeitskriege heran.

Von den Gegnern des Islam in den anderen orientalischen Kirchen will ich nur folgende Namen nennen: Abu-Noe von Anbar, Verfasser einer syrischen Widerlegung des Mohammedanismus [3]), Athanasius von Balad, der ein Rundschreiben über die Beziehungen zwischen Christen und Muselmanen verfasste, und schliesslich den hl. Nerses Schnorhali den Anmuthigen († 1173), den vornehmsten armenischen Dichter. Für diesen ist Mohammed der ruchlose Gesetzgeber, falsche Prophet, Verführer, Führer der Barbaren, Lehrer der Sünde und des Verbrechens etc. [4])

Wenn ich nicht irre, verdankt man Schnorhali die berühmte Prophezie, welche den Sturz der falschen Re-

---

[1]) Die Disputation des Panagiotis Nikusios ist vollständig wiedergegeben von Stamatiadis in seinem Werke: *Βιβλιογραφίαι τῶν ἑλλήνων μεγάλων διερμηνέων τοῦ ὀθωμανικοῦ κράτους*, Athen, 1865, p. 35—42. Cfr. Hamer, Histoire de l'empire ottoman, ch. IV, trad. franç. vol. II, p, 240.

[2]) Assemani, Bibl. orient. vol. III. p. I. pag. 212.

[3]) La littérature syriaque par Rubens Duval, Paris, 1899, p. 378.

[4]) Recueil des historiens des croisades (armenische Zeugnisse) tome I.er Paris, 1869, pp. 262, 266—67. S. Nerses Schnorhali: Elegie über die Einnahme Edessa's durch Zenghi, den Emir von Mosul (1144). Duval: Histoire politique, réligieuse et littéraire S. Edesse, Paris, 1892, p. 279. — Zahlreich sind die arabischen Widerlegungen des Koran, vgl. Assemani: Bibliothecae apostol. vatic. codices manuscripti, Romae, 1756—59. Cfr. Migne CV, 667—68.

ligionen für die Zeit ankündigt, die im Armenischen durch die Lettern des Wortes für Kreuz ausgedrückt wird und nach einigen an das Ende des für das armenische Volk so traurigen 19. Jahrhunderts fiele:

J ləranal thəvo χačin
mahmetahankhn korənčin

d. h. wenn die Zahl des Kreuzes erfüllt sein wird, werden die Mohammedaner verschwinden [1]).

Daneben gab es, freilich selten, auch Freunde des Koran, wie den Nestorianer Amrus [2]).

So gestattet dieser summarische Überblick die Behauptung, dass die Controverse mit dem Islam im byzantinischen Reiche doch nicht ganz vernachlässigt wurde; wie kärglich auch das Ergebnis dieser Polemik war, und obgleich ihre Vertreter die Lehren der Gegner nicht

---

[1]) Ueber diese, unter den Armeniern Constantinopels sehr bekannte Prophezie theilt mir P. Palmieri brieflich Folgendes mit: P. Michigian schrieb in der Revue catholique des revues françaises et étrangères, Tome IV, 1897, Paris, Lethellieux, p. 104—5 (Les événements d'Armenie): «Es sei mir gestattet, eine sonderbare Nachricht über das baldige Verschwinden des Islam im Orient mitzutheilen, die ich aus dem Munde mehrerer gelehrter Armenier habe. Diese Prophezeiung gienge auf einen ihrer berühmtesten und populärsten Patriarchen des XII. Jahrhunderts, Nerses Schnorhali, zurück; in seiner, 1145 abgefassten Elegie über die Einnahme Edessas sollen nach der mir gewordenen Versicherung die zwei folgenden Verse zu lesen sein: s. oben! — Nun muss man wissen, dass im Armenischen das Wort Kreuz (χač) aus drei Buchstaben besteht, deren numerischer Wert 40+1+700=741 wäre; fügt man noch die Genetivendung i=20 hinzu, so ergibt dies 761, und addiert man noch die Jahreszahl der Abfassung der erwähnten Dichtung, 1145, so hat man als von der Prophezie bezeichneten Zeitpunkt 1145+761 =1906. Die Zukunft wird lehren, ob der genannte Patriarch für sein Land ein wirklicher Prophet gewesen.»

[2]) . . . Laudem cum stupore legimus tributam Muhammedi, ab Elia, qui prius Hierosolymitanus, et Nisibensis Metropolita fuerat, postea ad catholici Nestorianorum dignitatem evectus est, ut ab Amro Mathaei filio, et aliis nestorianis, qui quod sine horrore dici non potest, Alcorani testimonia cum laude adducunt. Renaudot: Liturgiarium orientalium collectio, 1847, vol. II, p. 101. — Assemani Bibliot. orient. vol. III, p. 585.

immer getreu und unparteiisch genug darstellten [1]), so muss man doch anerkennen, dass vom wissenschaftlichen Standpunkte die polemische Leistung der byzantinischen Theologen die des Westens weit überragt, wo bis ins 12. Jahrhundert kein Werk geschaffen wurde, das mit denen eines Niketas von Byzanz, eines Johannes Katakuzenos und Manuel Paläologus wetteifern könnte.

---

[1]) In der Schilderung des islamitischen Paradieses z. B. überlassen sich die byzantinischen Polemiker allzusehr ihrer Phantasie und enthüllen Einzelheiten, die man in Mohammeds heiligem Buche vergebens suchen würde. Von diesen Mängeln ist auch Johannes Damascenus nicht frei; sonderbar ist, um ein Beispiel zu citieren, seine Etymologie des Wortes Saracene von Sara ὡς ἐκ τῆς Σάρρας κενούς. St, John of Damascus von Lupton, Lond. 1882, p 69. Über das Falsche dieser Etymologie cfr. Assemani, vol. III. p. 11. DLXVII. — Migne, XCIV, p. 764.

III. Die christlichen Polemiker des Westens und der Islam.

Ein Jahrtausend nach dem Siege des Kreuzes rüstete der Occident seine Schwerter, Katapulte und Wurfmaschinen zum Angriff gegen den Islam; noch waren die Occidentalen nicht auf der Höhe, um eine gelehrte Polemik gegen die islamitischen Irrthümer zu Stande zu bringen; aber die kriegerischen Gemüther der Kreuzfahrer entbrannten von heiligem Zorne bei dem Gedanken, der Antichrist, pristinus Antichristus, wie sich Tancred beim Anblick des silbernen Heiligthums Mohammeds im Tempel des Herrn [1]) ausdrückte, sei in Palestina erschienen. Durch lange Jahre beschränkte sich das ganze Wissen der Chronisten und der Kreuzzugsdichter vom Islam auf den Gebrauch dieses Epithetons, das nun unter fürchterlichen Anathemen und ergötzlichen Anekdoten gegen einen Feind immer wiederholt wird, dessen Thaten für jene in das geheimnisvolle Dunkel der Legende gehüllt waren. Die von Leo Gautier gesammelten Lieder und Reimepen des Mittelalters legen den grimmigen Hass der Kreuzfahrer gegen den Islam bloss. Wer alle Epitheta erfahren wollte, mit denen in den einfachen Kreuzzugs-

[1]) Historiens des croisades (occidentaux), Paris 1867, t. III. 222.

epen der Seher von Mekka begrüsst wird, mag das interessante und anregende Buch von Heinrich von Castries [1]) nachsehen. Der Abt Guibert erzählt in seinen Gesta Dei per francos, gestützt auf die im Volke verbreiteten Gerüchte, Mohammeds Leben, dessen Verworfenheit, quidquid pravi dicitur transcendit et superat [2]).

Nachdem Guibert die romantischen Episoden aus des Propheten erster Ehe erzählt, verkündet er, dass durch die ruchlosen Einflüsterungen eines arianischen Mönches homo ille diaboli fistula imbuebatur [3]), und von seinem perfiden Rathgeber bewogen, verfasste der epileptische Seher nun ein Buch, ubi suis sequacibus totius turpitudinis per quod magis traherentur, frena remisit [4]); um aber das Volk zu dessen Annahme zu bewegen, band er sein Manuscript einer Kuh an die Hörner und erklärte der verdutzten Menge, das Buch sei infolge göttlichen Willens vom Himmel auf den Schädel des Thieres herabgekommen [5]). Ferner erzählt der leichtgläubige Abt eine neue Version über den Tod des Propheten, der zufolge er, leblos am Boden liegend, von jenen Vierfüsslern verzehrt wurde, die von Horaz dort erwähnt werden, wo er von Epikur spricht.

Die wirkliche Polemik gegen den Islam beginnt im Abendlande mit Peter dem Ehrwürdigen, dessen Schrift gegen den Koran meilenweit von den Anekdötchen absteht, die Hildebert in dem Gedichte über das Leben Mahommeds zusammentrug [6]). Peter von Clugny machte

---

[1]) L' Islam, impressions et études, Paris 1897, p. 15—23.

[2]) Historiens des croisades, IV, 1879, p. 127.

[3]) Historiens des croisades, IV. 1879, p 128.

[4]) Ib.

[5]) Pag. 127. Migne, Patr. latina, vol. CLXXXXIX. — Marracci p. 33.

[6]) Der ehrwürdige Hildebert, Erzbischof von Tours (1057—1134), verfasste nach dem Herausgeber seiner Werke diese Dichtung juvenis, et litteris

sich zur Zeit seines Aufenthaltes in Spanien (1142) an eine lateinische Übersetzung des Koran und wählte zu diesem Zwecke im Arabischen höchst gewandte Literaten; nach Frankreich zurückgekehrt, schickte er die Übersetzung an den hl. Bernhard und bat ihn, die darin enthaltenen Sophismen mit seinem theologischen Wissen zu bekämpfen [1]). In seinen vier Büchern gegen die Ismaeliten ladet Peter von Clugny die Gläubigen ein, sein vom Hauch der christlichen Liebe durchwehtes Werk zu lesen. Das Evangelium liebt das Licht; der Koran zieht das Dunkel vor, daher scheut er auch nur den Schein einer Controverse, um sich nicht besiegt geben zu müssen. Mohammed rühmt sich, seine Sätze von den Lippen der Gottheit selbst zu haben, spricht von Fälschung der Schrift, ohne solche zu beweisen und usurpiert den Titel Prophet, der ihm doch in keiner Weise zusteht, da im Koran auch nicht eine Spur einer Prophezie enthalten ist. Nachdem so der Irrthum der Saracenen, die in Mohammed ihren Propheten verehren, nachgewiesen ist, ist es auch klar, dass der Verführer mit keiner göttlichen Sendung betraut war. Guiberts wunderliche Erzählung kehrt mit geringen Varianten auch in Ludolph von Ludheims Werk: De itinere terre sancte [2]) wieder; selt-

---

adhuc humanioribus vacans potius quam seriis, necdum adhuc historia valde peritus, exercitationis gratia in odium Mahumeticae sectae. (Opp. ven. Hild., col. 1277—78). Sie ist in leoninischen Versen geschrieben und es fehlt nicht an Anachronismen; Mohammed, dem soli sunt data regna doli, wird zum Zeitgenossen Theodosius des Grossen und des hl. Ambrosius (col. 1279). Da nach den Worten des Herausgebers Hildeberts Dichtung nil nisi fabulam sapit, so halte ich es für überflüssig, den Lesern einen Auszug davon zu geben.

[1]) Dom Ceillier, XIV, p. 516.

[2]) Intoxicatus fuit: cuius corpus a lupis et bestiis devoratum fuit. Legitur tamen alibi, quod ipsum porci silvestres devoraverunt. Archives de l'Orient latin, tom. II. p. 373.

sam ist darin gleich die Einleitung der Biographie des Propheten: anno domini DCXX, diabolus, permittente Deo, heresim seminavit machumetistarum [1]). Der Koran heisst da Alterianus und wird einem Mönche Sergius zugeschrieben, der ihn unter Mohammeds Namen ausgehen liess, zumal letzterer ohne wissenschaftliche Bildung war [2]). Der Alterianus enthält multas burdas metaphoricas, quas nemo potest intelligere [3]); der Prophet heisst perfidus, immundus, sordidus [4]). Derlei geringschätzige Ausdrücke begegnen in den mittelalterlichen Reiseberichten häufig. Die Polemiker gegen den Koran und Biographen Mohammeds bilden gerade keine grosse Schar in der Geschichte der mittelalterlichen Literatur. Die in den Archiven des lateinischen Orients veröffentlichten Listen [5]) von nach dem hl. Lande Reisenden bieten uns nur wenige Namen; aber als der Arme von Assisi und Guzman den gesammten Erdkreis mit ihren heiligen Scharen bevölkerten, stieg auch die bis dahin nur von berühmten Mönchen gepflegte Polemik gegen den Islam zur Höhe wahrer Wissenschaft. Im Gefolge der Kreuzfahrer schlagen die Missionäre des hl. Franciscus und hl. Dominicus in der Nähe des hl. Grabes ihre Zelte auf; sie dringen in das Gebiet des byzantinischen Reiches und unter die Horden der Ungläubigen ein, um das Wort der ungeschaffenen Weisheit zu predigen; bevor diese neuen Apostel aber ihre Missionen unternahmen, studierten sie den Koran gründ-

---

[1]) Ibid. p. 371.

[2]) Quem Sergius dictavit et Mahumeto ascripsit, qui omnino litteras ignoravit, p. 372.

[3]) Ib.

[4]) Ib.

[5]) Vol. II. p. 135—136, 183.

lich, zogen auch die mündlichen Traditionen der Araber heran und als gewandte Scholastiker bekämpften sie den Islam in Wort und Schrift [1]).

Raimundus Lullus weihte all seinen philosophischen Scharfsinn und seine Arbeitskraft der Aufgabe, die Hegemonie der Muselmanen an den heiligen Stätten zu brechen und mit seltener Ausdauer machte er sich unter Leitung eines Sklaven an die arabischen Handschriften, um tiefer in die Sprache des Koran einzudringen [2]). Seine Controversen mit den Ulemas und den muselmanischen Philosophen erwarben ihm die Krone des Martyriums. Auf seinen Reisen nach Neapel, Genua, Rom, Montpellier, Paris, in den Unterhandlungen mit den Königen von Aragonien und Frankreich, den Päpsten und Dogen der ruhmreichen italienischen Republiken, drang er immer auf die Nothwendigkeit des Unterrichtes im Arabischen, um den Islam angreifen zu können. Ein eminent speculatives Talent, ein würdiger Sohn jenes Spanien, das einen Suarez und Toledo schuf, sammelte Raimundus Lullus in seiner Ars major oder generalis die schwierigsten und unanfechtbarsten Beweise gegen den Pantheismus der arabischen Philosophen und die koranische Theologie und widmete sein Leben der Aufgabe, durch das Apostolat, die wissenschaftliche Polemik und Kriegsunternehmungen die Vorherrschaft des Islam zu zerstören [3]). Richold von Montecroce aus dem Dominicanerorden († 1320) unternahm Reisen im Morgenlande, studierte

---

[1]) Sie (die Franciscaner und Dominicaner) haben den Koran gründlich studiert und die Polemik gegen die Schüler des Islam in Wort und Schrift geführt. Archives de l' Orient lat. vol. II. p. 259.

[2]) Geschichte der Philosophie des Mittelalters von A. Stöckl, Mainz 1865, vol. II. pag. 926.

[3]) Gonzalez, Histoire de la philosophie, Paris 1890, vol. II. p. 362—63.

das Arabische und Mohammeds Gesetze; voll Jammer über die masslosen Unwahrheiten, verkehrten Lehren und Schmähungen, die die Religion der Saracenen beflecken [1]), machte er sich daran, in einigen Capiteln die Hauptpunkte der unseligen Lehre zusammenzufassen; damit bot er seinen Mitbrüdern die geeignetsten Waffen, die Verirrten zum verleugneten Gotte zurückzuführen [2]). Die Confutatio Alcorani Ricoldi's wurde zuerst 1500 in Sevilla, dann 1506 in Rom gedruckt. Demetrius Kydonios, der auch den Koran ins Griechische übersetzt haben soll, übersetzte auch den polemischen Tractat Ricoldos in diese Sprache [3]). Theodor Bibliander druckte die Confutatio Alcorani und Kydonios' Übersetzung 1543 zu Basel [4]) und stellte in der Vorrede einen Vergleich zwischen dem Teufel und Mohammed an [5]),

Der gegenwärtig bedeutendste Historiker der Kreuzzüge, Röhricht, schätzt das Werk Ricoldos sehr hoch, als reich an theologischem Wissen, und, von einiger im Eifer begangener Übertreibung abgesehen, auch getreu in der Wiedergabe der Lehre des Koran und seiner Commentatoren [6]). Ausserdem stammen von Ricoldo noch einige Briefe über die ismalitischen Lehren [7]), die in der Einleitung zur Confutatio erwähnt werden [8]). Ganz ent-

[1]) Migne, P. G. CLIV, col. 1040.

[2]) Ib. col. 1041.

[3]) Migne, P. G. CLIV, 1035—1169.

[4]) Confutationes legis Machumeticae, quam vocant Alcoranum, singulari industria ac pietate a doctissimis atque optimis viris partim latine, partim graece ad impiae sectae, illius errorumque eius impugnationem et nostrae fidei confirmationem olim scriptae, Basilea, 1543.

[5]) De Castries, p. 24.

[6]) Es enthält eine Menge theologischen Stoffes und vor allem eine genaue Studie über den Koran und dessen Commentare. Arch. II. p. 263.

[7]) Röhricht, Geschichte des Königreiches Jerusalem, Innsbruck 1898, p. 1928—29.

[8]) Col. 1041.

flammt gegen Mohammed, schleudert ihm der Dominicaner die gröbsten Epitheta nach: scelerosus, lubricus, et blasphemus contra Deum et Sacram Scripturam [1]), bestia [2]), mendacissimus [3]), unus de maximis imitatoribus diaboli, famosus antichristi precursor [4]).

Die Pilger ohne wissenschaftliche Bildung, denen es nach tausenderlei Gefahren und unerhörten Mühen gelungen war, ihre fromme Sehnsucht im heiligen Lande zu stillen, füllten dann ihre Tagebücher mit absonderlichen Legenden und grundlosen Hypothesen über Mohammeds Religion und ersetzten das mangelnde Wissen durch geistvolle Erfindungen, rhetorische Ausmalung der auf der Reise gesammelten, nicht immer genauen Daten. Fra Giacomo di Verona aus dem Augustiner-Orden (14. Jahrh.) nahm sich in seinem liber peregrinationis vor, über Mohammeds scelerata lege zu sprechen und sich dabei kurz zu fassen, cum sit omnino abominabilis [5]). Der Seher von Mekka fuit pessimus homo, cautus et malitiosus und nach seiner Vorschrift sollten die Moscheen ihre Façade gegen Süden haben, um die christlichen, ostwärts gerichteten Bauten zu zerstören [6]). Die Verbreitung des Islam erklärt Giacomo aus der Thatsache, dass der Prophet seinen Anhängern die Discussion seiner religiösen Lehre verbot und seine Häresie unter rohen und unwissenden Leuten predigte (invenit satis grossos homines), die sich von seiner wollüstigen Sinnlichkeit leicht verführen liessen [7]). Den Genuss des

[1]) Archives de l'orient lat. II. p. 278.
[2]) Pag. 268.
[3]) Pag. 272.
[4]) Pag. 280.
[5]) Revue de l'Orient lat. 3ème année, II. pag. 259.
[6]) Pag. 259.
[7]) Revue de l'Orient lat. IIIème année, II. p. 262.

Weines verbot er, um das eucharistische Opfer unmöglich zu machen, ächtete das Fleisch der Schweine, weil ein solches Thier mit seinen Jungen deturpavit vestimentum Mahumeti, schrieb seinen Anhängern vor, das Haupt mit einem weissen Tuche, dem Turban, zu bedecken, um nicht dem Beispiele des hl. Petrus und des zur Tonsur verpflichteten lateinischen Clerus folgen zu müssen und gebot das Fasten für den Monat Mai, um die christliche Fastenzeit aufzuheben. Nicht einmal die Waschungen schont dieser Pilger in seinem Eifer: die Vorschrift über die Waschungen ist abhominabile in natura et in omni lege, weil nur zur Herabsetzung und Verhöhnung der christlichen Taufe gegeben: hoc fecit Mahomet, ut despiceret baptisma christianorum, qui baptizantur in qua, et ipse voluit, quod Saraceni de aqua, in despectum cristianorum, sua lavarent verendia [1]).

Benedict von Accoltis bezeichnet in seiner Historia Gotefridi den Islam als clades ac lues humani generis, aber gemässigter als sein Vorgänger, spricht er Mohammed nicht natürliche Gaben und eine höhere Bildung ab: nec acre ingenium illi defuit, nec peritia sacrarum rerum [2]). Nach dem Geschichtsschreiber von Arezzo verstand es Mohammed, die ungeheuere Unwissenheit seiner Umgebung geschickt zu benützen [3]), und liess in meisterhafter Bosheit der niederen Natur die Zügel schiessen. Da viele Christen sich von seiner unsagbaren Irrlehre [4]) verführen liessen, velut si circeas gustassent dapes, folgten sie der Fahne Satans [5]).

---

[1]) Ibid. p. 264.
[2]) Historiens des croisades. V. II. partie, Paris 1895, p. 532.
[3]) Ib.
[4]) Pag. 544.
[5]) P. 533.

Der Chronist des Itinerariums, de la gran militia à la pavese schildert den Propheten unter dem Bilde eines scheinheiligen Heuchlers, der die Pest seiner Lehre in die fernsten Länder aussäte [1]). Mohammed war ein Nacheiferer des Herostratus: „Einen so grossen Namen erlangte der Schurke, wie ihn frevelhaft und verbrecherisch (Herostratus) suchte, als er den ephesischen Dianatempel in Brand steckte [2]).

Alphons Vivaldi, Verfasser des Candelabrum aureum ecclesiae sanctae, bezeichnete den Koran als: liber Mahometis qui non est legendus, sed deridendus, vilipendendus, atque ubicumque inveniatur, comburendus, nec ad hominem memoriam, quia bestialis, reducendus [3]). Ein Dominicaner, P. Brochart, nannte die islamitischen Glaubenssätze Rinds-, Kameel- und anderen Thierglauben [4]). Ähnlichen Schmähungen begegnen wir in den citierten Werken von Baudier, Tournefort und der anderen katholischen Polemiker aus der Zeit der Kreuzzüge bis zum 16. Jahrhundert.

Die ersten occidentalischen Apologeten des Islam erstanden unter den Protestanten. Die katholischeu Controversisten, wie Vivaldi und Bellarmin, entdeckten zwischen den Koransätzen und der Theologie der „Reformation" Berührungspunkte, namentlich bezüglich der Bilderverehrung und der Leugnung des freien Willens [5]). Ein holländischer Orientalist, Hadrianus Relandus, vertheidigte offen die islamitische Cultur, die in der Finsternis des mittelalterlichen Europa, quando artes et scientiae

---

[1]) Ib. pag. 657.
[2]) Historiens de croisades V. IIème patie, Paris 1885, p. 657.
[3]) Relandi, de religione Mahommedica, 1717, praefatio.
[4]) De Castries, p. 108.
[5]) Relandi, op. cit.

apud christianos fere sepultae jacebant, zu wunderbarer Blüte gelangte. Bei seinen Forschungen benützte er die ungeheueren, von P. Ludwig Marracci aus dem Servitenorden in seinen Werken: Prodromi Alcorani und Refutatio Alcorani in vierzigjähriger unermüdlicher Arbeit gesammelten Materialien. Die Islamkenntnis des gelehrten Mönches blieb auch in unseren Tagen unübertroffen und seine Werke sind auch nach zwei Jahrhunderten noch das Hauptwerk der europäischen Korankunde [1]). Die Schüler Calvins betrachtete Marracci tamquam genuini Mahumetanorum filii ac discipuli [2]).

---

[1]) Kirchenlexicon v. VII. (1891) col. 1017. P. Ludwig Marracci, geboren 1612 zu Lucca, gestorben 1700 zu Rom, wurde ausser durch andere Werke verschiedenen Inhalts namentlich durch die beiden erwähnten Werke in Folio berühmt. Von besonderem Interesse sind die Prodromi, worin die Integrität der hl. Schrift und die Gottheit Jesu Christi gegen die islamitische Theologie vertheidigt, die Weissagungen und Wunder Mohammeds zurückgewiesen, die Widersprüche und das Ungenügende der Koranmoral klar gestellt werden. Marraccis Gelehrsamkeit ist wahrhaft überraschend, wenn auch nach der Sitte seiner Zeit nicht immer an rechter Stelle und mit Kritik angebracht. Nachdem er die Polygamie mit den bezüglichen Bibelstellen gegeisselt, verweist der gelehrte Pater beispielsweise zur Bekräftigung der christlichen Lehre auf den berühmten Homervers:

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω.
Εἷς βασιλεύς

und auf die Stelle bei Euripides:

Κακνο γ' ἔλεξας, ἓν ἄνδρα δύο ἔχεις λέχη.

Von den übrigen occidentalischen Polemikern, die Marracci erwähnt und benützt, seien genannt: S. Pietro Pascasio, der Cardinal Johannes von Turrecremata (contra principales errores Mahumedanorum, Par. 1495; der Cardinal Cusanus (Cribratio Alcorani, Basel 1543); der Carmeliter Tommasio di Gesù (De procuranda salute omnium gentium, Antwerp. 1613); Savonarola, P. Jos. Martellini (Triumphus catholicae fidei contra sectam Mahumedanam); P. Guadagnoli (Apologia pro cristiana religione, adversus objectiones Achmed F. Zin Alabedini Asaphensis Persae, Rom 1631); Michael Nau (Religio christiana contra Alcoranum ex Alcorana defensa et probata, Paris, 1680) und andere. Cfr. Fabricius, Bibliotheca graeca, Hamburg, vol. VII. p. 136—38.

[2]) Prodromi Alcorani, Prodr. II. p. 70.

Die Unkenntnis des Arabischen sowie geringe Bekanntschaft mit den Gebräuchen und Gesetzen des Islam verbreiteten nach Relando die Meinung, dass in den Koranvorschriften Alles tadelswert sei, dass Mohammeds Gesetzbuch nur unreine und schmutzige Dinge enthalte: quasi in doctrina Mahommedica nil puri esset, et inquinata ac luto lutulentiora omnia. Von der Ungerechtigkeit der an den Koranlehren geübten Kritik ist Relando überzeugt. Eine Religion, die sich in kurzer Zeit in Afrika, Asien und in einem guten Theile Europas ganze Völker unterwarf, darf nicht einfach als Albernheit abgethan werden. Die schnelle Verbreitung der Lehre Mohammeds zeigt deutlich, dass sie Wahrheit und Sittengebote enthält, die der wahren Einsicht und dem natürlichen Gewissen entsprechen.

Die occidentalischen Polemiker haben in ihren Angriffen auf den Koran oft auf trügerische Schatten gezielt. Die einen verfechten mit einer Überfülle von Schrifttexten die Geistigkeit und Einfachheit der göttlichen Natur; die anderen bewiesen, dass die Dämonen mit der Gottheit nicht freundliche Beziehungen eingehen können; wieder andere erschöpfen sich in Beweisen dafür, dass die äusseren Waschungen die schuldbefleckte Seele nicht reinigen können: das Studium der Koranvorschriften legte die Zwecklosigkeit solch theologischen Streites klar, da die Gläubigen des Islam solchen Unsinn nicht lehrten.

Non tali auxilio nec defensoribus istis
Tempus eget.

Im zweiten Buche seines Werkchens untersucht Relando, nach einer kurzen Darlegung der Theologie des Islam, ob die in den Handbüchern der christlichen Polemiker immer wiederholten Anklagen gegen die musel-

manische Religion begründet seien. Das zweite Buch enthält vierzig Capitel, bestimmt zu zeigen, dass der Koran oftmals bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet wurde. Fälschlich imputiert man Mohammed den Glauben an ein körperliches Sein der Gottheit, an den göttlichen Ursprung des Bösen, an die Nothwendigkeit des Venuscultus und die Leugnung der Vorsehung; an die sündentilgende Wirkung der rituellen Waschungen, das Geschlecht der Engel, die Nichtexistenz der Hölle, das sinnliche Paradies, die Mehrzahl von bewohnten Welten, die Sterblichkeit der Seele, die Polygamie etc. Trotz der in die Augen fallenden Tendenz, die Koranvorschriften sammt und sonders von jeder Anklage zu entlasten, ist Relandos Werk auch heute noch des Heranziehens und der Erwägung wert, da es mit voller Sachkenntnis geschrieben ist, und sich auf die orientalischen Quellen und die besten christlichen Polemiker stützt. Die 1721 gedruckte französische Übersetzung ist um eine weitschichtige Einleitung des Übersetzers über die französische Koranliteratur und ein islamitisches Glaubensbekenntnis vermehrt [1]). Im 19. Jahrhundert haben die fortdauernden Forschungen der Europäer im Innern Afrikas das Wiedererwachen der Koranstudien begünstigt, und auch die Politik hat sogar zur Blüte dieser Studien beigetragen.

Aber der moderne Positivmus gestattet in der Polemik gegen den Islam nicht mehr die im Mittelalter so gebräuchlichen lärmenden Verwünschungen und setzt an Stelle des Donners injuriöser Epitheta die Ruhe der wissenschaftlichen Untersuchung. Ohne das neue Ziel der Koranstudien zu verurtheilen, können wir doch nicht

[1]) La réligion de Mahomet à la Haye, 1721.

umhin, über die empörende Parteilichkeit gewisser Schriftsteller, die den Koran über das Evangelium stellen, als wäre die heutige Cultur des christlichen Europa und die Erlösung der Menschheit von ihm ausgegangen, Trauer zu empfinden.

Der Excarmeliter Hyacinth Loyson begann nach der Rückkehr von einer Reise in Afrika öffentlich seine Bewunderung für die feurigen Anhänger des Islam zu predigen. [1]) Nach einem der religiösen Entwicklung P. Loysons würdigen Paradoxon wäre die Religion des Koran gross und erhaben, da sie zugleich den Charakter einer Religion für den Himmel und für die Erde trage. [2]) Ihr Verfall sei die Frucht ihrer Starrheit. Die christlichen Völker seien berufen, an der wissenschaftlichen und literarischen Renaissance des Islam mitzuarbeiten, vor allem die Franzosen, da sie nach einem Worte Napoleons die wahren Muselmanen seien. Seien wir islamitische Christen, ruft der Expater, damit sie evangelische Muselmanen werden [3])!

Professor Vambéry an der Universität in Budapest verhimmelt in seinen Schriften, vor allem in dem Werke: Der Islam im 19. Jahrhundert, die islamitische Cultur, und erklärt sich vertrauensvoll für den Wiederaufschwung des Osmanidenreiches. Kein Wunder also, wenn die türkische Presse die Ungarn als warme Freunde der Türkei bezeichnet, die durch die Bande des Blutes mit den Kindern des Propheten verbunden seien.

England besitzt infolge der Propaganda des Sheik Abdallah Chillian in London zwei islamitische Zeitungen,

---

[1]) Castries p. 8.

[2]) Revue de l'Islam, n. 21, p. 130.

[3]) Soyons des chrétiens de l'Islam, pour qu' *ils deviennent des musulmans* de l'Evangile. Ibid. p. 131.

The Crescent und The Islamic World, ein islamitisches Colleg und eine Bibliothek, um zu zeigen, dass der Koran nicht die Antithese der occidentalischen Cultur ist.

Im Jahre 1893 brachten der Gaulois, der Jour, der Germinal, das Echo von Paris und die Cocarde eine Notiz bezüglich eines Moscheebaues in Paris [1]). Sogar Katholiken steuerten ihren Obolus bei, aber bis dato spiegeln sich die weissen Minarete eines ceremonienlosen Tempels noch nicht in den schmutzigen Wassern der Seine. Die pindarischen Ergüsse der türkischen Presse anlässlich des heiteren Einzuges des muselmanischen Abgeordneten Grenier in das Palais Bourbon wollen wir gar nicht wiederholen.

Im Jahre 1895 erschien das erste Heft der Revue de l'Islam, die sich vornahm, die muselmanischen Interessen in Europa zu vertheidigen und den echten Sinn der Koranvorschriften zu erklären. Die Lehre des Koran ist mit den Begriffen Cultur und Fortschritt durchaus nicht unverträglich. Die heiligen Väter des Islam, die bezüglich ihrer Glaubensgenossen mit den heiligen Vätern des Christenthums wetteifern, wendeten den Ausdruck šeri (breiter Weg) an, um die Exegese des erhabenen Buches, das Gott seinem Propheten Mohammed eingab, zu bezeichnen und um zu zeigen, dass der Koran die grossen Unternehmungen begünstige und die grossen Ideen wunderbar entwickle. Die in Europa über den Koran verbreiteten Ansichten sind irrthümlich; die Revue de l'Islam hat sich zum Ziel gesetzt, den mehrere hundert Jahre alten Antagonismus zwischen Kreuz und Halbmond abzuschwächen.

Ausser dieser, um mich so auszudrücken, journali-

[1]) Ibid. no. 1, p. 4—6.

stischen Apologie des Islam, sind auch die Werke nicht selten, welche den Koran wohlwollend analysieren, z. B. L' Islamisme von Garcin de Tassy, die Histoire des philosophes et des théologiens muselmans von Gustav Dupat, der Essai sur l' histoire de l' Ismalisme von Dozy, der Koran analysé von Jules La Baume, die Vie de Mohomet von Lamairesse und Dujarric etc., oder die ex professo die Apologie des Islam betreiben.

In seinem neuesten Werke L' Islam: Impressions et études behauptet Graf von Castries, dass Christenthum und Muhammedanismus nicht zwei ewige Feinde seien; dass die Gegner von heute sich morgen freundlich die Hand reichen werden, und dass die beiden Religionen sich nebeneinander entwickeln können, ohne irgendwie den Völkerfrieden zu trüben.

Graf von Castries citiert die groben Invectiven der christlichen Polemiker des Mittelalters und bedauert, dass die Schandgeschichten anderer Zeiten heute noch nicht völlig verschwunden sind. Die moderne Kritik erweckt in grosser Zahl Bewunderer des Koran und zwingt die Widerstrebendsten, des Propheten volle Glaubwürdigkeit und Lauterkeit in der Verkündigung seiner Lehren anzuerkennen. Mohammed zeichnet sich durch seinen Edelmuth, die Reinheit seines Lebens, durch Demuth und tief wurzelnde Überzeugung aus. Die Schönheit seines Buches, dieses Meisterwerkes, das seit dreizehn Jahrhunderten den Orient im Zauberbanne seines Glaubens hält, ist ein glänzendes Zeugnis für dessen göttliche Inspiration.

Der Niedergang des Islam ist nur die Folge der von den Gläubigen gegen die Christen geübten Toleranz. Die Inquisition vergoss Ströme von Blut, um die katholische Lehre zu schützen, während in Asien, Ägypten, Nord-

afrika und zuletzt in Spanien, wo die Christen völlig frei waren, der Islam von selbst zunahm.

Das Mittelalter betrachtete Mohammed als einen Sklaven der Lust, der mit Wort und Beispiel die sittliche Verderbnis, Ungebundenheit und Knechtung des Weibes förderte. Nichts unrichtiger als dies. Der Prophet konnte die bei den Arabern seit langem herrschende Polygamie nicht aufheben; er beschränkte sich darauf, dem Missbrauch der Sinnlichkeit Zügel anzulegen und die keuschen Ehebande zu heiligen. Innerhalb der vom Koran gezogenen Grenzen wurde die Polygamie bei den islamitischen Völkern die Schutzwehr für die Sittenreinheit. Cölibat und Ehebruch, die zwei an unserer Civilisation nagenden Würmer, sind im Orient unbekannt. Der Athem eines Ehemannes, sagte Mohammed zu seinen Schülern, ist Gott angenehmer als die Gebete fünfzig Eheloser [1]). Dank der frühen Eheschliessung wird die islamitische Welt nicht von der das gebildete Europa entwürdigenden Trunkenheit, noch von den Schäden heimgesucht, die den socialen Organismus in Paris, Berlin und London verseuchen. Durch seine Nachsicht mit den menschlichen Schwächen hat das Gesetz des Koran seinen Anhängern Ehrbarkeit, Bescheidenheit und Scham eingepflanzt, Lebensgewohnheiten, die im Vergleich zu den westländischen Excessen und pornographischen Scandalen immer mehr in die Augen springen. Daher dürfe man dem Koran nicht die ihm von den christlichen Polemikern vorgeworfene Sittenverderbnis imputieren. Das Paradies Mohammeds ist zwar voll sinnlicher Bilder und unreiner Freuden; aber die Koranoffenbarung konnte gewisse, wenn man will, grobe Metaphern nicht entbehren,

[1]) Pag. 117.

die geeignet waren, die langsame Auffassung armer und unwissender Völker anzuregen. Auch die Bibel schliesst die sinnlichen Allegorien nicht aus: die Gottesliebe wird mit einer Fülle von Eigenschaften beschrieben, die der irdischen Liebe eigen sind, und auch die christlichen Missionäre bedienen sich in ihrer Predigt volksthümlicher Rede, um ihren ungebildeten Zuhörern die Principien und Dogmen ihrer Religion klar zu machen.

Mit wunderbarer Schnelligkeit hat sich der Islam verbreitet; die Gründe dafür dürfen wir nicht in dem von seinen Sätzen eingeflössten Fatalismus suchen. Dieser ist thatsächlich durchaus kein Korandogma, sondern vielmehr eine besondere Gemüthsverfassung, die ursprünglich gar nicht einem religiösen Princip entspringt. Das Geschick des Islam ist der Lohn für seine Nachsicht mit den Sterblichen, denen er ohne Unterschied der Verdienste ewiges Glück verheisst; es ist aber zugleich auch das Ergebnis des starken muselmanischen Proselytismus, der im afrikanischen Boden kräftig Wurzel fasst. In ihren verborgenen Endabsichten gestattet die göttliche Vorsehung den Erfolg der islamitischen Propaganda unter den götzendienerischen Barbaren Afrikas, um sie zunächst durch Annahme des koranischen Monotheismus auf die volle Annahme des Lichtes der christlichen Wahrheit vorzubereiten [1]).

---

[1]) Revue de l' Islam p. 12—13. — Für Italien sei als Apologie des Koran citiert: Il Genio dell' islamismo von Osman-Bey Kibrisli-Zadè, Turin, 1890. Der Verfasser beschreibt mit peinlicher Genauigkeit die Organisation der islamitischen Gesellschaft, die Einzelheiten des Cultus und behauptet, dass Mohammed «der von Gott gesandte Apostel» ist. (p. 49.) Der gelehrte und gewissenhafte Orientalist Anatolio Latino (Cav. Heinrich Vitto) meint in seinem kühnen Werke «Gli Armeni e Zeitun» (Florenz 1897), dass der Islam sich mit der Civilisation verbinden und er nach Entfernung oder Modification der im Laufe der Zeit angesetzten Schlacken zum Vortheile und

Auch die Deutschen geben sich, vielleicht noch mehr als die Franzosen, als Paladine der islamitischen Cultur. Körte (Anatolische Skizzen), Scherer, Dernburg und von der Goltz sprechen mit dichterischer Begeisterung von den Geistes- und Gemüthsanlagen der Osmanli. Vor allem scheint uns Dr. Hans Barth's Buch: Türke wehre dich! (Leipzig 1898) [1]) der Erwähnung wert. Der Verfasser betrachtet von allen im Orient um die Vorherrschaft streitenden Parteien nur die Türken als Biedermänner und wiederholt wohlgefällig den berühmten Ausspruch des eisernen Kanzlers: „Die Türken sind die einzigen Gentlemen des Orients"; ohne Umschweife erklärt er, dass Mohammed als Gesetzgeber weit über Solon und Moses steht und citiert A. Vassallos Worte: „Wer den Koran für ein Denkmal der Barbarei hält, irrt sehr; er ist im Gegentheil einer der Sittencodices, die dem Ideal menschlicher Vervollkommnung am nächsten kommen" [2]). „Wenn alle Erdenbewohner streng nach den Vorschriften des Korans lebten, würde das goldene Zeitalter mit einer harmonisch vollkommenen moralischen Gleichheit zurückkehren" [3]).

---

nicht zum Schaden der Menschheit bestehen bleiben könne (p. 334). Nach diesem Autor war Mohammed ein Mann von bewunderungswürdigen Tugenden; der Täuschung bediente er sich zu einem guten Zwecke; er besass einen ausserordentlichen Scharfsinn und ein edles Herz und verdient einen Platz unter den grossen Geistern der Menschheit; wenn die Bezeichnung Prophet den bezeichnet, der auf Eingebung des ewigen Lenkers der Menschengeschicke das Leben eines Volkes neu schafft und ordnet, so hätte Mohammed mehr als einer ein Anrecht auf den ihm von seinen Anhängern gegebenen Titel. (p. 337). Über die englischen Apologeten des Koran vergl. den gelehrten Artikel des Protopopen Zarinskii: Die neuesten englischen Arbeiten über die Apologie des Islam (russ.) in der Revue Pravoloslavnyi Sobesiednik, 1878 vol. II. p. 153—60, 252—88.

[1]) Auch ins Französische übersetzt unter dem Titel: Les droits du Croissant.

[2]) P. 167.

[3]) P. 168.

Den Islamgläubigen ist die Mehrzahl der die westländische Cultur entstellenden Schäden fremd; und wo man diese Cultur auch in Constantinopel eingeführt hat, gelang ihr weniger eine Reform als vielmehr eine Corruption der natürlichen Sittlichkeit der Osmanli. Wenn die Anhänger des Islam bessere Gläubige sind als die Christen, wenn die Gebote der Nächstenliebe und des Mitleids unter den ersteren besser beobachtet werden als unter den letzteren — und dies lässt sich nicht läugnen — so ist die Entscheidung, welche von den beiden Religionen sittlicher oder, vom socialen Standpunkte der Befolgung würdiger sei, doch nicht schwer.

Es ist hier nicht unsere Absicht, derartige Folgerungen der modernen Logik zu discutieren und abzuwägen; aber wünschen möchten wir, dass die Polemik des Islam in gewissen katholischen Handbüchern der Theologie und Apologetik in einem etwas modernerem Gewande aufträte. Da jedes Jahrhundert zum wissenschaftlichen Fortschritt neue Beiträge liefert, so sollte bei der heutigen Entwicklung der Polemik des Islam die katholische Theologie sich nicht einfach an die Beweise der Controversisten längst vergangener Jahrhunderte halten. Denn nach Aussage seiner Apologeten hat der Islam die Stellung der Frau geadelt, Barbaren civilisiert und die wunderbare Blüte der arabischen Cultur in Spanien, und unter einigen Kalifen auch in der Türkei, bezeugt, dass der Koran nicht der Feind der Cultur ist. Die Beweise der Vorkämpfer des Halbmondes sollten in der katholischen Apologetik mit grösserer Ausführlichkeit behandelt werden, um den Bekämpfern unseres Glaubens nicht Gelegenheit zu geben, uns Unkenntnis der bekämpften Lehren vorzuwerfen [1]).

[1]) Veranlassung zu diesen Bemerkungen gibt uns die Lectüre des ersten

Bandes der gelehrten und erschöpfenden Theologia fundamentalis von P. Ottiger, S. J., Freiburg 1897. Ottiger behandelt jedoch den Muhammedanismus wie bisher leichthin; unseres Erachtens hätte er sein Ziel besser erreicht, wenn er auf gewisse Einwürfe, die das Wiedererblühen der islamitischen Studien auch bei den Halbgelehrten wachruft, eingegangen wäre; wir dürfen uns nicht einfach auf die Behauptung beschränken: istam religionem feminas ad vitae conditionem omnino abjectam redegisse, et quocumque pervenerit, mores induxisse vel efferatos vel effeminatos, et gentes olim religione christiana optime excultas fere barbaras effecisse (p. 920). Darauf antworten die Apologeten des Koran, dass man untersuchen müsse, ob die Sittenverderbnis und nachfolgende Barbarei das allgemeine Ergebnis der islamitischen Maximen sei, oder sich auf einzelne Individuen beschränke, die den Koran theoretisch anerkennen, praktisch aber geringschätzen. Diese und andere Einwürfe sollte heutzutage die katholische Theologie prüfen und lösen, besonders durch jene ihrer Vertreter, die in Afrika mit den Bekennern des Islam in beständigem Contacte stehen.

IV.
Die Polemik des Islam in Constantinopel.

Im Anfange geringgeschätzt, lockte der Koran keinen orientalischen oder occidentalischen Theologen zur Behandlung; auch in den gelehrten Kreisen des Islam fand dessen Apologie keine wissenschaftliche Pflege; hatte ja der Prophet durch Wort und Beispiel die Nothwendigkeit gelehrt, sich auf den Erfolg der Waffen zu verlassen, anstatt der compromittierenden Controversen mit den Ungläubigen.

Erst später giengen die Commentatoren des Koran daran, den Inhalt ihres Religionsbuches zu erschöpfen, in den Sinn der dunkelsten Suren einzudringen, ihm nicht nur Herrscherregeln und politische Axiome, sondern auch Principien für Philosophie, bürgerliche Gesetzgebung und Naturwissenschaften zu entnehmen. Der Koran unterdrückte sozusagen die Autonomie der einzelnen Wissenschaften, da diese mit der vom Engel Gabriel dem Propheten anvertrauten Lehre nicht im Widerspruch stehen durften; er durchdrang alle Adern der bürgerlichen Gesellschaft und ward so eins mit dem Gewissen der Gläubigen, dass er, gleich dem delphischen Orakel die endgültige und peremptorische Antwort auf alle vom Propheten geträumten Probleme enthalten musste.

Die Presse z. B. konnte in der Türkei nicht eingeführt werden, bis ein Fetwa des Sheik-ul-islam sie als dem Volkswohl nützlich und in keiner Weise den Koranvorschriften widersprechend erklärte. Der Islam zeigt eine ausgesprochene Abneigung gegen die Controverse. Man mag den Scharfsinn üben, um aus den Suren unerwartete Schlüsse zu ziehen, auf der Basis der Koranverse allein die Encyclopädie des menschlichen Wissens aufzubauen: aber die religiösen und civilen Principien des Islam dürfen nicht bestritten oder discutiert werden. Die von der Legende Omar beigelegten Worte: „Entweder ist der Inhalt der anderen Bücher gleich dem des Koran, und sie also unnütz, oder sie enthalten Mohammed widersprechende Vorschriften und verdienen dann den Scheiterhaufen", erklären besser als geschichtliche Beweise das Eigenartige und Charakteristische der Psyche der Islamgläubigen. Daher konnte auch die koranische Theologie nicht den hohen Flug religiöser Speculation wagen; ihre scharf begrenzte und definierte Sendung hinderte sie daran. Wer die Korancommentatoren studiert, erkennt in ihnen Nachbeter einer aprioristischen Exegese, die mit grossem Aufwand von identischen Formeln identische Paradoxe hinausposaunt und mit einer Fülle von Legenden und wunderbaren Ereignissen die Lehren des Propheten rechtfertigt.

Das Exclusive dieser Commentatoren entzog die islamitischen Glaubenssätze dem verderblichen Einflusse der freien Forschung [1]); gleichwohl muss anerkannt werden, dass die muselmanischen Gelehrten mitunter sich nicht

---

[1]) La théologie musulmane a été enterrée au XIIe siècle, et le mahométisme a été assez fort pour triompher du libre examen qui a porté à d'autres religions de si terribles aussauts. — De Castries, p. 8.

an die traditionelle Starrheit ihrer Lehre banden und dem Ansturm der geschulten christlichen Polemiker Stand hielten. Die Disputationen des Gennadios Scholarius und Panagiotis Nikusios haben wir schon angeführt und Renaudot bezeugt in seiner Geschichte der Patriarchen von Alexandrien, dass den muselmanischen Gelehrten die Disputation über religiöse Themen mit christlichen Gegnern gestattet war [1]). Einige dieser Controversen sind uns erhalten geblieben und der obgenannte Autor führt eine beträchtliche Zahl derselben an. P. Marracci bezeugt in seinem Werke dasselbe [2]) und so schiene es, dass dem wissenschaftlich-polemischen Studium des Koran in den islamitischen Kreisen nichts entgegen gestanden habe; in Wirklichkeit aber gestatteten Gewohnheit von altersher, Trägheit und Verachtung der Bekenner anderer Religionen, mit wenigen Ausnahmen den Islamgläubigen nicht, sich auf die bewegte See theologischer Controverse zu wagen.

In unseren Tagen ist die Hauptstadt der Osmaniden das Centrum mehr oder weniger glücklicher Versuche zur Rehabilitation des Koran und zur Verjüngung des islamitischen Cultus geworden. Als Bindeglied zwischen Asien und Europa ist Constantinopel der Canal für die gegenseitige Beeinflussung von Occident und Orient. Die Gläubigen können der Berührung mit europäischen Sitten und Ideen nicht entgehen und werden, trotz ihrer Widerstandskraft, mit der Zeit gezwungen werden, einiger-

---

[1]) Olim licebat Christianis de fide sua et voce et scripto publice disputare, et ejus generis disputationes aliquot supersunt in codicibus manuscriptis. Historia patriarcharum alexandrinorum, Paris, 1713, p. 377.

[2]) Certum apud me, et apud eos, qui rem bene norunt omnino est, et lingua et calamo fas esse cum Mahumetanis, etiam in ipsorum regionibus, a Christianis disputari. Ref. p. 3—4.

massen der Strömung nachzugeben, die sie von den Quellen ihres religiösen und socialen Lebens weit abführen möchte.

Wir haben an anderer Stelle die Fortschritte des öffentlichen Unterrichts in der Türkei auseinandergesetzt: das Zunehmen der Schulen, die geänderte Richtung der höheren Erziehungsanstalten und der Militärschulen, in denen Deutsch und Französisch gelehrt wird. In den von Imams geleiteten Elementarschulen blüht zur Zeit noch die Methode der alten Richtung. Das Gehirn der Kinder wird mit arabischen Korantexten vollgepfropft; man lässt sie den ersten Vers des ersten Capitels, dann nach und nach den zweiten und dritten bis zum dreissigsten Capitel auswendig lernen; ebenso gedächtnismässig wird mit dem zweiten Vers verfahren, dann mit dem dritten u. s. w., u. s. w., bis die Suren des heiligen Buches dem Gedächtniss eingeprägt sind, und noch dazu in einer Sprache, die die Kinder und auch die Erwachsenen von geringerer Bildung nur mit Mühe verstehen [1]). Daher kommt dann, um die charakteristische Bezeichnung eines Korankritikers zu gebrauchen, die folie des mots [2]). Die Mehrheit der Studentenschaft, geblendet von der Illusion einer glänzenden Stellung und durch Intriguen und Beeinflussung gewonnen, lüftet nur einen Zipfel des Schleiers, der die Wahrheit deckt, und ihr Ideal geht über die Grenzen der materiellen Bedürfnisse nicht hinaus. Der pusillus grex derer, die es nicht über sich bringen können, das Verlangen nach reineren Genüssen und ästhetischen Freuden zu überwinden, wird auf die Bahn der europäischen

---

[1]) Revue des Revues, 1899, Juli 15., p. 125.

[2]) La pathologie de l' Islam par Kimon, Paris, 1897, p. 55.

Cultur fortgerissen und so sind wir Zeugen einer langsamen religiösen Evolution in der islamitischen Gesellschaft Constantinopels.

Von der Hauptstadt der Osmaniden gehen auch die häufigen Aufrufe an alle Gläubigen, die warmen Einladungen des obersten Chalifen aus, der die Nothwendigkeit einer festen Einigung aller Kräfte des Islam gegen die wachsende Kühnheit der Ungläubigen vertritt. Die türkische Presse, durch vier grosse Blätter: Jkdam, Sabah, Maalumat und Terdžumani-Hakikat repräsentiert, verficht den Panislamismus, die Einigung aller Muselmanen unter derselben Fahne; und die zur Überzeugung der Gläubigen gebrauchten Motive sind rein religiöser Natur. Diese Zeitungen dringen nach dem englischen und französischen Afrika, nach Indien, in die holländischen Colonien von Java und Sumatra und gewinnen Anhänger für die Sache des Panislamismus, die nach dem Rehber eine heilige, vom Koran gebotene ist. Dasselbe Blatt räth den muselmanischen Lehrern (hodža), im Unterricht sich nicht rückständig zu zeigen. Die Wissenschaft müsse die islamitische Gesellschaft erneuern und das traditionelle Theologiestudium allein sei heutzutage für eine weite Verbreitung der panislamitischen Principien ungenügend. Seinen Verfall dankt der Islam grösstentheils dem Joch, das die christlichen Mächte den Gläubigen auferlegt haben [1]). Und dieser Verfall nimmt zu, jemehr

[1]) Der Revue de l'Islam entnehmen wir nachstehende Statistik der muselmanischen Unterthanen in nicht nach den Principien des Koran regierten Ländern:

England	75,000.000
Holland	30,000.000
China	21,000.000
Congo (belgisch und französisch)	20.000.000
Frankreich	17,000.000

die muselmanischen Familien, der Mode folgend, die Erziehung ihrer Kinder Fremden anvertrauen [1]). Die türkische Regierung hat zu wiederholten Malen strenge Verordnungen erlassen, um den Besuch christlicher Schulen von Seite muselmanischer Kinder zu verhüten, und doch werden, nach den panislamitischen Organen, die Gesetze des Sultans häufig übertreten. Um dies zu verhindern, verkünden die türkischen Publicisten Constantinopels, dass es nun Zeit sei, auf dem Felde der Wissenschaft mit Europa in Wettbewerb zu treten und den Koran von allen Anklagen rein zu waschen.

In den islamitischen Zeitungen Constantinopels wimmelt es von Artikeln und Abhandlungen der Literaten — Ulema — und auch der Frauen, die da beweisen, dass die Europäer die erhabenen Lehren des Koran ab-

---

Russland	15,000.000
Indo-China	6,000.000
Deutschland	1,000.000
Portugal	750.000
Bulgarien und Ostrumelien	668.000
Österreich	492.000
Spanien	360.000
Italien	200.000
Griechenland	24.165
Serbien	18.400
Montenegro	14 000
Rumänien	2.000

Nach den etwas phantastischen Berechnungen der Revue de l'Islam (Nr. 21, p. 113—115) betrüge die islamitische Bevölkerung des gesammten Erdkreises 282,225.420 Seelen; von denen

in Europa	10,719.448
in Asien	133,439.972
in Afrika und Indisch-Oceanien	101,031.000
in Oceanien	37,035.000

NB. Gar zu viel wird man auf die obigen Zahlen der R. d. J. nicht geben dürfen; die mir zugänglichen Quellen geben für die europäischen Länder auffallend niedrigere Zahlen. Vgl. Zeitlexicon Jan. 1901: Islam. Darnach beträgt die Gesammtzahl rund 197,000.000, also 85,000.000 weniger. H.

[1]) Zeitungsnachrichten zufolge erliess der Sultan im abgelaufenen Sommer ein diesbezügliches Verbot.

sichtlich entstellt, seltsame und schamlose Verleumdungen gegen die ehrlichste Bevölkerung der Türkei verbreitet haben. Die Artikel der panislamitischen Blätter der Hauptstadt werden von der muselmanischen Presse in Bosnien-Herzegovina, Russland (Tarčiman etc.), Algier, (woselbst es auch ein französisches Blatt, l'Union islamique, gibt), Indien, in den holländischen Colonien und sogar in Amerika (New-York besitzt ein arabisches Blatt, Al-Aiam), abgedruckt, und knüpfen so das religiöse Band immer fester, das alle Gläubigen zu einer Familie vereint. Und nicht nur in der Türkei gibt es Vertheidiger der Cultur des Koran, auch in England, in Frankreich, wo Achmed Riza, Leiter des Meschveret, die Toleranz des Islam rühmt; in Russland, wo Bažazitov die These verficht, dass der Koran mit dem wissenschaftlichen Fortschritt nicht im Widerspruch steht [1]), in Algier etc.

Aber Constantinopel ist der wahre Mittelpunkt der islamitischen Polemiker. Die literarische Production ist eine überaus reiche: die französischen Romanschriftsteller sind in Mode, und die türkischen Übersetzungen der Werke von Lesage, Molière, De Maistre, Victor Hugo, Soulier, Dumas, Eug. Sue, Zaccone, Prévost, Verne, Ohnet, Pradel, Zola, häufen sich immer mehr. Neben dieser Unterhaltungsliteratur wimmelt es von Schriftchen und Handbüchlein islamitischer Frömmigkeit, die mit graziösen Titeln geziert erscheinen: Führer zur Seelenrettung, kühlendes Gärtchen, wohlriechender Moosgarten, Gärtchen der Schüler der wahren Weisheit, Spiegel des Islam, Ursprung der Augen, Spiegel der geistlichen Wege, Schatzkästlein der einzigen Perlen.

[1]) Beziehungen des Islam zur Wissenschaft und zu den Andersgläubigen. Petersburg 1887.

Die rein religiöse Polemik ist durch manche Controversschriften gegen die amerikanischen und englischen Missionäre vertreten; ferner gehören hieher: das Lehrgebäude des Islam nach den Traditionen des Propheten vom Sheik Abd Esk-Shiakur Rahmân [1]), der Beweis der Wahrheit oder Fundamentaldogmen des Islam von Mustafa Shevket [2]), Widerlegung des Christenthums von Achmed Midhat Effendi erschien im Tardžumani Hakikat (1300 und 1301 der Hedžra), Darlegung des Islam von Abdur-Rahmăn Lămi Effendi [3]), Tractat über die Religion und die Wahrheit des muselmanischen Gesetzes von Husein Effendi, Abriss der islamitischen Cultur von Hasan Husni Toweirânli [4]), und, um einen Moderneren zu citieren, das neueste Werk von Zeki Bey, dem Redacteur des Maalumat, über den Orient und Occident, oder über die islamitische Cultur [5]). Um dem Leser ein Bild von der Evolution zu geben, die sich in den gebildeten, unter fremdem Einfluss stehenden Kreisen des Islam vollzieht, wollen wir den Inhalt dieses letzten Werkes analysieren: In einem Briefe an Nasif Sururi Bey widmet der Verfasser diesem seine im Maalumat erschienen Artikel, deren Zweck war, die Rechte des islamitischen Orients zu vertreten und dessen Cultur zu vertheidigen. „Der Orient", so beginnt Zeki Bey's Prolog, „ist die Quelle der Gesetze und Religionen, das Land, von dem das Licht des Propheten ausstrahlte, wo sich die als geheiligt verehrten Orte finden, der Sitz

---

[1]) Constantinopel.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid. — Auch der bekannte Midhat Pascha schrieb ein Werk, um den Koran gegen die Angriffe des Christenthums zu vertheidigen.

der Wunder und berühmtesten geschichtlichen Ereignisse, der Mittelpunkt der Wissenschaften, der Sittlichkeit, der Tugenden und menschlichen Vollkommenheiten. Vom Orient leuchtete das prophetische Licht hervor, da Adam, der erste Prophet, dessen balsamische Luft athmete. Die Sonne des gegenwärtigen Zeitalters, die Sterne Civilisation und Religion giengen am Zauberhimmel der Heimat des Islam auf, die von diesen Sternen ausgehenden Lichtbündel überstrahlten den ganzen Orient und der Ruhm der heiligen Orte ist für diese Gegenden ein besonderes Privileg, das zu unterdrücken der Zahn der Zeit ohnmächtig ist. Die grossen geschichtlichen Ereignisse, Alexanders Züge, die kriegerischen Unternehmungen der Araber, welche die von der Sonne des Orients beschienenen Länder auf den Gipfel des Ruhmes und Gedeihens hoben, und die Eroberungen des Westens, welche den socialen Organismus Europas über den Haufen warfen, nahmen ihren Anfang und ihr Ende in der Heimat des Islam.

Der Orient ist der unvertilgbare Herd der geistigen Cultur, die unter dem Einflusse des prophetischen Lichtes entstand und sich entwickelte. Weisheit und Philosophie, Wissenschaft und Civilisation bezauberten den arabischen Geist, und, von den Arabern gepflegt, verbreiteten sie sich in lebhaftem Glanze nach den christlichen Staaten Europas. Die so weit vorgeschrittenen Völker des Westens haben Philosophen und Denker hervorgebracht, welche im Vergleich zu den muselmanischen Theologen nur Zwerge oder Schüler sind. Die berühmtesten, Descartes, Kant, Büchner, Darwin und Schopenhauer, standen in ihrem Denken unter dem Einfluss und entwickelten nur die Lehren der orientalischen Weisen Sokrates, Plato, Aristoteles und Epicur. Die altpersische Literatur, mit der

des Occidents verglichen, beweist die Inferiorität der letzteren. Lamartine und Victor Hugo beschränkten sich darauf, die persischen Dichter abzuschreiben, zu übersetzen und zu paraphrasieren [1]). Corneille, Racine, Molière sind Schüler von Sophokles, Euripides und Aristophanes. Voltaire, der den höchsten Gipfel literarischen Ruhmes erreichte, ist ein Plagiator des Philosophen Lucian. Auch die Gelehrten des Westens geben zu, dass der Gebildete, welcher die wunderbaren Schriften von Firdusi, Saadi und Jbner Khaian versteht, in ihrer Mitte einen hervorragenden Platz einnimmt. Der durch sein universales Wissen so bekannte Schopenhauer stützt sein philosophisches System auf Saadi's Axiome. Die Dichtungen des Occidents sind arm an Reimen, mittelmässig, nicht unähnlich den von den Arabern für vulgär gehaltenen. Die französische Sprache, reicher als die anderen, kann den Vergleich mit dem Griechischen, das den europäischen Sprachen die wissenschaftlichen Termini liefert, nicht aushalten; ein französischer Gelehrter ist bei Übersetzung der griechischen Classiker oft gezwungen, die Unvollkommenheit seiner Sprache zuzugeben, die ganz ungeeignet ist, die verborgenen Schönheiten des hellenischen Geistes auszudrücken. Dasselbe kann man in vielleicht noch höherem Grade vom Englischen sagen.

Was die exacten Wissenschaften (Geometrie, Mathematik) betrifft, so gebürt dem Orient der Ruhm, sie den Occident gelehrt zu haben. Die Europäer haben kein anderes Verdienst als das der experimentellen Anwendung der von den arabischen Philosophen entwickelten Principien. Auch das Chloroform und die Bacteriologie

[1]) Pag. 8.

sind vom Orient importiert. Das Mikroskop ist eine Erfindung der Araber und ohne dasselbe wären die wunderbaren Entdeckungen Pasteurs über die Mikroorganismen nie möglich gewesen. Ebenso war es für die Araber kein Geheimnis, dass die anderen Gestirne bewohnt seien. Bei der Betrachtung der himmlischen Harmonien beklagte es Alexander, dass ihm nur die Unterwerfung eines einzigen Himmelskörpers, der Erde, gelungen sei. Nur in einem Punkte übertreffen die Occidentalen die Völker des Orients: in den Künsten und in der Mechanik; in den speculativen und rein intellectuellen Wissenschaften steht der Orient höher. In Wirklichkeit rühren die Werkzeuge, denen Europa die Blüte der Mechanik dankt, grösstentheils vom Zufalle, den Experimenten und der hartnäckigen Ausdauer der Europäer her.

Nach diesen einleitenden Lobeshyberbeln für den Orient geht Zeki Bey an die Entwicklung seines Themas und orakelt über Natur und Tendenzen der europäischen Cultur. Dabei kann man sonderbarer Weise einigen der von Brunetière in seiner These über den Bankerott der Wissenschaften gebrauchten Gedanken begegnen. Der heutige Materialismus fälscht den Begriff Cultur, da er sie nur in Eisenbahnen und Telegraphen bestehen lässt; aber gegen diese falsche Cultur, die den christlichen Spiritualismus leugnet, um die Materie zu erhöhen, erheben sich auch die Türken und wiederholen in ihrer Weise die Worte der ungeschaffenen Weisheit: „Nicht vom Brode allein lebt der Mensch.“

Die Bedürfnisse des menschlichen Lebens sind nach dem Polemiker des Islam dreierlei: physische, natürliche und obligatorische. Die Wurzel der Übel, welche die menschliche Gesellschaft heimsuchen, ist in der unstillbaren Gier auch des cultivierten Menschen zu suchen,

der Alles dem Stolze und der Herrschsucht opfert. Römer und Perser hatten den Höhepunkt der Cultur erreicht; von Leidenschaften und verkehrten Instincten verblendet, stürzten sie in die Tiefe. Wenn der Mensch, von den Strahlen des elektrischen Lichtes noch nicht geblendet, sich auch vor dem 19. Jahrhundert glücklich nennen konnte, so ist es klar, dass die Erfindungen der heutigen Cultur nicht der unentbehrliche Factor, das wesentliche Element unseres irdischen Glückes sind. Im Gegentheile macht das Fortschreiten des materiellen Wohlbefindens das Los der enterbten Classen unsicherer und steigert den Egoismus der Reichen und Geniessenden. Die Millionäre Englands verschwenden Unsummen auf Rennställe und Pferde, während Tausende von den Qualen des Hungers gepeinigt werden. Mit den erkünstelten Bedürfnissen des Luxus nehmen in geometrischer Progression die Krankheiten zu. Die Körperconstitution wird schwächlich, die Lebenskraft verfällt.

Die sociale Krise entstammt der Thatsache, dass die Maschinenindustrie die Hände der Arbeiter überflüssig macht; daher die Herabsetzung der Löhne, das Zunehmen des Socialismus und die blutigen Bewegungen speciell in Italien, welche den Frieden und die Sicherheit des Landes schwer gefährden. Dazu kommt noch, dass die neuen, von der falschen Cultur eingegebenen Bedürfnisse auch die Familienbande lockern und zwischen Blutsverwandte Misstrauen säen. So wenden die europäischen Genussmenschen, des geplagten und unnützen Lebens müde, ihre Schritte nach dem Orient und verlangen von seinem Klima, seiner Sonne, der waldigen Schönheit seiner Länder Erholung und Ruhe.

In der Heimat des Islam geniessen die Völker ein friedlich heiteres Dasein; der Beduine ist in seiner Hütte

auf den Oasen der Wüste glücklicher als die reichen Occidentalen in ihren prächtigen Palästen. Klarer ist sein Blick, widerstandsfähiger seine Nerven, gesünder sein Herz. Seine ärmliche Behausung wird von einem Öllämpchen spärlich erleuchtet, und doch glänzt da ein reineres Licht als unter den arabescierten und vergoldeten Kuppeln der mit Tausenden elektrischer Lampen prunkvoll erleuchteten Theater von Paris. Die Armut ist vielleicht die untrennbare Genossin der Völker des Orients, aber unbekannt ist ihnen dafür das sittliche Elend des Luxus und der Wohllust, und mit seltener Freigebigkeit spendet ihnen die Natur ihre Schätze.

Aber trotz des Tadels sollten die Anhänger des Islam die europäische Cultur weder ganz verwerfen, noch deren Nutzen verkennen. Die orientalischen Völker dürfen nicht in Unthätigkeit dahinsiechen; sie sind für den Fortschritt geschaffen und ihre angeborenen Neigungen sind zu entwickeln. Allerdings darf der Orient, fern von jeder Übertreibung, sich nicht vor dem Idol der christlichen Cultur niederwerfen, nicht durch eigene Schuld in den Abgrund westländischer Civilisation stürzen; vielmehr müssen die Gläubigen sich ihres Wertes bewusst bleiben und die böse Neigung, die Erzeugnisse des Orients als den europäischen nachstehend geringzuschätzen, aufgeben. Die Fremdlinge nehmen uns unsere Reichthümer und wir sind in der Sklaverei unserer schlechten Gewohnheiten nicht im Stande, die Nachbarvölker zu übertreffen. Eine der Früchte der Civilisation ist der Egoismus; aber, Gott sei Dank, dieses Übel nagt am Orient nicht; in einem reich mit Naturschönheiten ausgestatteten Lande hassen die Bekenner des Islam die Sittenverderbnis; sie sind nicht von ihren Vorfahren her degeneriert. Die Beziehungen der islamitischen Gesell-

schaft sind auf Milde und Nächstenliebe gegründet; im Westen dagegen leiten Selbstsucht, Hochmuth, verderbte Neigungen und Neid das sociale Verhalten des Einzelnen.

Daher müssen die Gläubigen gleich den Europäern Egoisten werden. Im Westen sitzen die Kinder nicht an der elterlichen Tafel; im Orient wird der Fremde zum gemeinsamen Tische eingeladen. Die Familien des Occidents, welche ein Mahl geben, zählen die einzuladenden Theilnehmer; eine im Orient unbekannte Knickerei. Aus falscher Sparsamkeit speisen die Reichen im Gasthause; Millionäre leben von Käse und Brod oder ziehen die Düfte des Bratspiesses dem langsam gekochten Fleische vor. Steinreiche Leute nehmen zu ihren Mahlzeiten mit Vorliebe Sardinen und Bohnen und verschwenden ihre Einkünfte auf kostbare Toiletten. Auch werden in Europa viele Kaninchen verzehrt, da deren Fell und Knochen das Essen billiger machen. Die Knochen werden nicht auf die Gasse geworfen, sondern eifrig gesammelt, um durch Verkauf derselben Geld zu verdienen. Die Arbeiter bestimmen den Lohn per Stunde und oft dient einer mehreren Personen zugleich. Der Europäer kauft Pferde und Wagen erst, wenn er eine Million Francs besitzt. In Italien gibt es Gesellschaften, welche ein Monopol auf Anstandsorte besitzen; im Pachtvertrage für solche Häuser, wird bestimmt, dass der Mieter nur in diesen Löchern seine natürlichen Bedürfnisse verrichten dürfe.

Wir citieren Trivialitäten; aber noch andere europäische Gebräuche erregen Ekel und Abscheu. Die Bälle und Unterhaltungen des Occidents sind Quellen der Verderbnis und der Scandale. Der sittlichen Verkommenheit Europas setzt der Orient seine angebornen Tugenden, seine unwandelbare Freundschaft und seine Grossmuth entgegen. Wenn ein Kind in der Türkei die Hand hin-

streckt, antwortet man ihm nicht mit Schlägen, sondern mit einer Gabe. Gastfreundschaft wird bis zum Opfer des eigenen Lebens geübt, und die während des Winters vom Hunger gepeinigten Familien bewahren, wie der arabische Dichter sagt, die für Fremde bestimmten Lebensmittel unberührt und nehmen erstere in finsterer Nacht auf.

Und trotzdem verleugnen wir das väterliche Erbe unserer Vorzüge und Tugenden, um mit der Annahme des Fremdenthums zu entarten. Freilich sollen wir die gebildeteren Völker nachahmen, aber unsere Nachahmung macht uns gerade durch ihr Übermass zu Sklaven der Fremdlinge; wir lieben europäische Möbel, Moden und Etiquette; unsere nationalen Gewerbe siechen dabei hin und erlöschen. Und doch fehlen auch uns nicht die Mittel; auch wir könnten das leisten, was fremde Industrie erzeugt und uns zu unserem Schaden verkauft; die Baumwolle ist ein Product des Orients, und Garn und Gewebe kommen vom Auslande zu uns; der Orient exportiert Getreide und das Mehl ist in der Türkei ein Einfuhrartikel! Auch ist das Volk nicht für diese jammervolle Lage verantwortlich; die Schuld fällt auf jene Glückspilze, die ihre Cassen in die Hände der Fremdlinge entleeren, die 6000 Francs auf einen Vorhang verschwenden und nicht daran denken, sich ein Fell anzuschaffen, um ihre Schamröthe zu verbergen.

Damit soll nicht gesagt sein, dass unter dem Scepter des Chalifen, der ruhmreichen Stütze der Nation, Alles schlechter stehe; seiner fruchtbaren Initiative verdankt die Türkei ihre militärischen Uniformierungsanstalten und die Waffenfabriken, welche uns von fremdem Joche frei halten. Diese Fortschritte sollen betont werden; seien wir aber auch mehr unseres Ursprunges bewusst und

nicht nur im Gewerbe, sondern auch in den Wissenschaften ausdauernder, rathen wir den Musensöhnen, ihre Talente nicht in Spielereien zu vergeuden.

Im Orient hat die Türkei den Primat über die übrigen Länder und zieht die Millionen auf der Welt zerstreuter Gläubigen in ihre Bahn. Im ottomanischen Reiche ist der Himmel blauer, erquickender das krystallhelle Wasser, fruchtbarer und ergiebiger der Boden, duftender die Wiesenblumen, zahlreicher die Geburten, gemässigter das Klima, mannigfaltiger die Subsistenzmittel. An den Ufern des Bosporus gibt es keine dichten Themsenebel, die fetten Fluren geben überreichen Ertrag und der Boden ist zu allerlei Anbau geeignet. Mit unserer Arbeit könnten wir goldene Häuser bauen, und doch tönt immerfort das Dichterwort an unser Ohr: „Wir sind vom Schicksal zu Armut und Elend verurtheilt.“ Väter und Mütter haben nur den einen Ehrgeiz, mit ihren Söhnen die Reihen der Regierungsbeamten zu vergrössern; daher wachsen Ärzte und Advocaten dort wie Unkraut hervor, wo das Gewerbe vernachlässigt wird, der Handel hinsiecht, und die Quellen des Reichthums und materiellen Wohlstandes vertrocknen.“

Der langen Reihe unzusammenhängender Urtheile über die schwachen Seiten der europäischen Cultur folgt eine vergleichende Betrachtung der ost- und westländischen Sitten und Gebräuche; da will der Polemiker des Koran beweisen, dass der islamitische Sittencodex den der europäischen Völker nicht selten überragt. Die Gläubigen scheuen sich z. B. sogar, ihren Nächsten mit den bekannten Aprilscherzen zu täuschen und der Koran schreibt sogar vor, wie man auszuspucken habe, um nicht die Kleider derer, die mit uns reden, zu verunreinigen. Nach dem Koran sollen die Besuche selten sein, um die Hei-

ligkeit der Freundschaft nicht durch übertriebene Häufigkeit zu profanieren. Die Kranken haben das Bedürfnis nach Ruhe und Stille; daher darf man sie nicht mit ungelegenen Besuchen belästigen, besonders wenn unsere Gegenwart sie auf das Bedenkliche ihres Zustandes aufmerksam macht. Gähnen ist vom Islam verboten, Husten ist gegen den Anstand und auf der Gasse zu essen zeugt von geringer Lebensart. Tugend (!) verpflichtet uns, warme Speisen nicht anzublasen, vom Wasserglase nur zu nippen, um so mehr, als man beim Trunk in vollen Zügen Gefahr läuft, sich Krankheiten zuzuziehen.

Wenn die Philosophen des Westens die Nothwendigkeit der Arbeit unermüdlich predigen, so können wir ihnen die zahlreichen Koranverse entgegenhalten, welche die Faulheit verdammen: „Wenn die Welt in Trümmer geht, und ihr seid beschäftigt, einen Baum zu pflanzen, so verlasst eure Arbeit nicht. Die Sünden jener werden nachgelassen, welche mit müden Armen heimkehren.“ Bescheidenheit ist vom Koran gesetzlich vorgeschrieben. Wer unbekleidet auf der Terrasse schläft, ist nach der Tradition des Propheten ein Rebell. Verschiedene Khadis — traditionell überlieferte Aussprüche Mohammeds — empfehlen die Reinlichkeit für Körper und Kleidung, empfehlen, Nägel und Zähne rein zu halten. Eine lobenswerte Gepflogenheit der Bekenner des Islam ist die, sich Hände und Gesicht zu waschen, mit Vorliebe weisse Kleider zu tragen, sich nicht zu verkleiden. Der Koran gebietet Treue gegenüber den Versprechungen, Mitleid mit Sklaven und Gefangenen, und ein Blick in denselben genügt, um zu erkennen, dass seine erhabenen Lehren darüber die Grundsätze und Moralvorschriften der anderen Religionen weit hinter sich lassen.

Man wirft dem Koran vor, dass er die Würde der

Frau herabgedrückt habe. Falsch, grundfalsch! Vor Mohammeds Offenbarung war der Stand der Evastöchter beklagenswert; der Islam adelte die Frau und entriss sie der Verachtung. In Arabien hatte das Weib kein Erbrecht, sie gehörte dem Manne wie eine Sache, ein Möbelstück, ein Grundstück. Beim Tode des Vaters gieng sie in die Hände des gesetzlichen Erben über, der, eines seiner Kleider über sie werfend, seine absolute Herrschaft über sie bekräftigte. Die (von Zeki Bey kurz zusammengefassten) Erlebnisse Ludwig v. Rougemonts sind ein Hauptbeweis für die unglückliche Lage des dem sanften Joche des Islam nicht unterworfenen Weibes. Einst hatten die Eltern kraft eines mit dem Titel „veed" ausgezeichneten Rechtes, die Befugnis, die erste von zwei Zwillingsschwestern lebend zu begraben; der Koran schaffte diese unmenschlichen Gebräuche ab und verbot um des Mitleids willen die Kindestödtung; das Weib war von der Theilung der väterlichen Güter nicht mehr ausgeschlossen, die Ehe wurde zu einer gesetzlichen Institution, die gegenseitigen Pflichten der Eheleute geheiligt.

So lernen wir verstehen, dass der Koran, mehr als jedes andere Religionsbuch, die Arbeit adelt, das Laster verdammt, die Übung jeglicher Tugend erleichtert, und wir überblicken alle wohlthätigen Vorschriften, bis zu den auf die Rechte der Frau und die Polygamie [1]) bezüglichen.

---

[1]) Vor nicht langer Zeit brachte der Maalumat eine lange Abhandlung über die Erlaubtheit der Polygamie, worin der Ulema Mahmud Essad sich zu zeigen bemühte, dass den Menschen wie den Thieren die Neigung zur Polygamie angeboren sei. Mit einer Roheit des Stiles, die die schamlosesten Veristen erröthen liesse, holte sich der gelehrte Ulema seine Beweise aus der vergleichenden Physiologie des Menschen und der Thiere und sprach ersterem das Recht der Polygamie zu, weil die polygame Paarung eines der

Zeki Bey setzt dann den authentischen Begriff des Panislamismus auseinander. Hier das Resumé seiner Theorien, welche die politisch-religiöse Allianz aller Gläubigen unter dem Scepter des Padischah proclamieren: Das Chalifat ist göttlichen Ursprungs; auf Grund dieses Axioms hat der ihm zu erweisende Gehorsam nicht mehr den Charakter einer vom menschlichen Gesetze auferlegten Handlung, sondern religiöser Verpflichtung und Vorschrift. Der Souverain, Chalif geheissen, ist die Quelle der Gerechtigkeit, der Bürge der Glückseligkeit, Schutzherr des Staates, Grund des Fortschrittes, Verfechter der Rechtlichkeit, der Schatten Gottes auf Erden. Er ist der Summus, weil der Prophet gesagt hat: „Gehorchet Gott, meinem Gesetze und drittens dem Chalifen.“ Die Korantexte lassen keinen Zweifel über den geheiligten Charakter des Padischah. Der Padischah vertritt auf Erden den einzigen Herrn, Gott, daher kann

---

auszeichnenden Merkmale der höheren Thiere sei. Mahmuds Theorien wurden in gewissen Punkten von Fatima Aliia bekämpft, einer türkischen Dichterin und Schriftstellerin, die durch ein Werk über die muselmanischen Frauen und andere geistreiche Artikel über den Feminismus berühmt und auch von Vambéry gelobt wurde.

Um gerecht zu sein, wollen wir hier anfügen, dass literarisch gebildete Frauen als Mitarbeiterinnen an der islamitischen Presse in der Türkei nichts Seltenes sind. Zeit und Contact mit Europa haben die Lebensverhältnisse der muselmanischen Frauen, welche geistigen Genüssen nicht durchaus abgeneigt sind, erträglicher gemacht. Die Polygamie ist auf die luxuriösen Paschahäuser beschränkt und schwindet allmählich. Die Familienbande werden fester und die Frauen beginnen sich von der Sklaverei des Harem zu emancipieren.

Zwar ist der Sauerteig der alten Doctrin noch vorhanden, aber es ist Zeit, den unleugbaren Wandel, der sich in der islamitischen Gesellschaft vollzieht, mit breiteren Kriterien zu prüfen; der, wenn auch noch so unmerkliche, Einfluss des Christenthums, mindert die Strenge des koranischen Dogmatismus und die Gläubigen beugen sich wider Willen den Forderungen einer oft ihren religiösen und socialen Principien widersprechenden Civilisation.

es ausser ihm keine Gerechtigkeit geben. Verschiedene Khadis drücken sich also aus: „Wer dem Padischah Geschenke darbringt, bringt sie Gott.“ Der Padischah und der Islam bilden einen Organismus, der sich auflöst, sobald einer von beiden dahin ist. Der Sultan ist der sichtbare Hüter des Islam, das Fundament, nach dessen Wegnahme das ganze Gebäude in Trümmer stürzt. Der Chalif des Islam ist der Mittelpunkt jeglicher Bethätigung, der Vertheidiger des Glaubens, ein Leuchtthurm lebendigsten Lichtes, alle Gläubigen beten für ihn, weil sie alle, trotz der Verschiedenheit an Rasse, Farbe und Klima, Brüder sind. Dieses brüderliche Verhältnis im Islam kann nicht zerstört werden. Während seines 1300-jährigen Bestandes hat das Gesetz des Propheten den Charakter der Universalität gewonnen, und das oberste Chalifat ist ein Erbstück der Osmaniden geworden. Es gibt auch keine Dynastie, die an Ausbreitung der Gerechtigkeit und gesunden Lehren mit jener der Osmaniden concurrieren könnte. Darum hat sich das Chalifat in derselben Dynastie fortgeerbt; darum begleitet beständiger Sieg die Waffen der Osmaniden, die die Welt mit dem Schwerte erobert haben und die gefürchtete Fahne des Halbmondes in den fernsten Gegenden wehen liessen. Die Frommen müssen die Dynastie der Osmaniden lieben. — Der ewige ottomanische Staat ist eine unerschöpfliche Quelle von Gerechtigkeit und Grösse, der es auch nicht an Schwierigkeiten fehlte. Der Staat verarmte, die Hilfsquellen schienen erschöpft; aber Gott sei Dank, hat der Chalif sein Volk dem Untergange entrissen und das Prestige des ottomanischen Namens wieder gehoben. Die militärischen Reformen, die neuen Verfügungen für das Wiederaufblühen der nationalen Gewerbe, die kluge und geschickte Politik des Sultans,

haben die Türkei umgestaltet und führten sie wieder auf die Bahn des Ruhmes und Gedeihens.

Man wirft uns vor, hinter den civilisierten Völkern einherzuhinken, und wir seien unfähig die Wissenschaften und Erfindungen Europas auf unseren Boden zu verpflanzen, während der Occident sich mit seinen Fortschritten brüstet, deren Ursprung doch noch sehr jung ist. Nach dem Sturze der römischen Cultur blieb Europa durch ein Jahrtausend in der Barbarei versunken; es schüttelte seinen Schlaf ab, um die Künste zu pflegen und ahmte sklavisch die wunderbaren Meisterwerke der griechischen Malerei und Sculptur nach, die ein nutzloser Schmuck zerstörter Tempel oder feudaler Schlösser (!) geworden waren. Die Araber waren in der Pflege der Kunst schon fortgeschritten; ihre Architektur entwickelte sich in Spanien und führte die Architekten Europas auf die gothischen Kathedralen des Mittelalters.

Überdies dürfen wir nicht vergessen, dass die Völker verschieden veranlagt sind, dass die Äusserungen des Genies in den einzelnen Ländern verschieden sind. Die Griechen waren Meister in den Wissenschaften, die Römer in der Kriegskunst, die Inder in der Philosophie, die europäische Civilisation ist es in den mathematischen Wissenschaften und in der Mechanik. In manchen Wissenszweigen erreichten die Araber den Gipfel der Vollendung und Europa stahl den Weisen Arabiens den Funken ihrer Civilisation.

Während die Naturforscher des Islam mühevoll die Geheimnisse der Natur erforschten, hielt der herrschende Aberglaube in Europa den Fortschritt auf und störte mit scheelem Misstrauen die experimentellen Untersuchungen. Die Mathematik ward vom Throne gestürzt, um den Ehrenplatz der Astrologie abzutreten; die Chemie

strotzte von Verkehrtheiten und grotesken Regeln; die Alchimie phantasierte über Retorten und Destillirgläsern, um den berühmten Stein der Weisen zu finden. Man citierte Bibeltexte, berechnete beiläufig die im Tempel zu Jerusalem enthaltene Goldmenge, um zu beweisen, dass Salomon das kostbare Metall aus gewöhnlichen Elementen gewann. Baco, der Magier des Mittelalters, war ein sklavischer Anhänger gewöhnlicher Vorurtheile: einerseits verwarf er die Verbindung von Glauben und Naturphilosophie als dem Fortschritt schädlich, und andererseits nahm er die Genesis und das Buch Job zum Ausgangspunkte seiner Untersuchungen. Das alte Testament diente ihm zum Beweise der Kugelgestalt der Erde, der Abplattung der Pole und der Unbeweglichkeit der Fixsterne, und dieselben Texte wurden von den mittelalterlichen Astronomen zum Beweise gegentheiliger Behauptungen angeführt.

Zu Paris erstand im Jahre 1624 eine wissenschaftliche Akademie zur Entwicklung der arabischen Naturphilosophie; ihre Mitglieder wurden vom französischen Parlament zum Tode verurtheilt. Die Akademie del Cimento (17. Jahrh.) musste ihre berühmten wissenschaftlichen Versuche bald aufgeben, um einen Ausbruch des Volksfanatismus zu vermeiden. Die Naturwissenschaften glichen einem unentwirrbaren Netze von Irrthümern, der Clerus stand ihnen als Nahrung für den Unglauben feindlich gegenüber. Dem XIX. Jahrhundert gebürt der Ruhm, ihre Fesseln gebrochen, dem menschlichen Denken den Flug freigemacht zu haben.

Die Orientalen hätten denselben Ruhm erreichen können; sie haben es nicht gethan und sind in der Finsternis des Irrthums geblieben. Aber das Dunkel der Nacht geht dem strahlenden Morgen voran; ein Hauch

neuen Lebens weht über die Völker des Islam hin, dank der Fürsorge des Sultans; jeder Tag bringt uns ein beseligendes Lüftchen, eine neue Wohlthat von der unerschöpflichen Liebe jenes Chalifen, der nur auf das Wohl seiner Unterthanen bedacht ist. Arbeiten wir also, denn „Wollen ist Können", wie der arabische Dichter sagt.

Zeki Bey fügt seinem Werke am Schlusse einen Brief von Nazif Sururi Bey an, der nicht müde wird, den Redacteur des Maalumat zu loben und den Gebildeten des Islam räth, den Culturfreunden die Nationaltugenden der Osmaniden darzuthun, da es kostbare Perlen sind, die dem nicht Eingeweihten verborgen bleiben. „Zeki Bey verdient Lob, weil er seine Behauptungen mit zahlreichen Korancitaten stützt. Die geehrten Gläubigen sind verpflichtet, die Gebräuche und Sitten des Occidents nicht sklavisch nachzuahmen; ihre Bemühungen sollen darauf gerichtet sein, die europäischen Methoden, Gewerbe, Handel und Landwirtschaft betreffend, zu studieren und anzuwenden. Das Werk schliesst mit erneuten Betrachtungen Zeki Bey's, der seine Glaubensgenossen dringend mahnt, sich nicht mit fremden Spielereien zu amüsieren, d. h. sich eifrig der Nationalliteratur zu befleissen, ihre Vorliebe für die arabischen Schriftsteller, deren Werken die islamitische Cultur entspross, zu bewahren.

Das ist, kurz zusammengefasst, Zeki Bey's Apologie der islamitischen Cultur. Das allgemein von den heutigen türkischen Apologeten des Koran verfochtene Axiom ist folgendes: Die politisch-religiöse Organisation der islamitischen Gesellschaft ist eine vollkommene; die Koranmaximen stehen dem Fortschritt der Wissenschaften, Künste und Gewerbe nicht entgegen. In der Apologie des Islam von Kaur Zadé Aziz und Potamos Zadé Salîh

Arif sollen die geschichtlichen Beweise dieses Axiom bekräftigen: die Araber erreichten den höchsten Gipfel der Cultur während der Herrschaft des Chalifen Abu-Džaferul-Mensur; Mathematik, Medicin, Physik und Astronomie machten unter dem Chalifen Harun-Al-Rashid wunderbare Fortschritte; Memun sammelte syrische und ägyptische Handschriften, gründete Bibliotheken und unterhandelte auch mit dem Hofe von Byzanz, um alte Codices zu erwerben; die Meisterwerke des griechischen Geistes wurden ins Arabische übersetzt; Achmed-Jbni Nazir spendete von seinen Schätzen den Dichtern und Philosophen; Bagdad wurde eine Pflanzschule der Gelehrten und sah innerhalb seiner Mauern Akademien, Bibliotheken und Observatorien entstehen. Daher ist der gegen die Türken erhobene Vorwurf, sie seien, weil Sklaven der Koranvorschriften, Feinde des Fortschrittes, eine Verleumdung [1]). Wenn die Araber, als Anhänger

---

[1]) Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, die philosophischen und historischen Beweise für die Entwicklung der Civilisation bei den Arabern des Mittelalters und die Gründe, welche bei den Türken die Thatkraft, die geistige Trägheit, die Abneigung gegen den Fortschritt begünstigten, auseinanderzusetzen. Smirnov hat in seinem Überblick über die Geschichte der türkischen Literatur in der Allgemeinen Geschichte der Literatur, (Petersburg, 1892, vol. VII, p. 427—28), eine interessante Parallele zwischen Arabern und Türken angestellt, die abweichenden sittlichen Eigenschaften der beiden Völker und ihre Antinomien aufzuhellen gesucht. Sonderbar ist es, constatieren zu können, dass einer der lautesten Apologeten des Is'am die arabische Cultur als einen «Widersinn im Islam» betrachtet, ein Nebenergebnis, das die Umstände ausserhalb des Korans entwickelt haben. (Castries, p. 183). Andere wieder verfallen in das entgegengesetzte Extrem und erklären im vollsten Widerspruch: «Wenn die Muselmanen keine Eignung für Mechanik, Schiffahrt, Naturwissenschaften, Künste, öffentliche Arbeiten, Medicin, Botanik, Astronomie, Mechanik, Architectur haben; wenn sie zur Verwaltung ihrer Finanzen, zur Organisation ihrer Armeen, ihrer Diplomatie die Hilfe der Christen, Perser und Inder brauchen, so kommt dies daher, dass eben Mohammed von all' dem nichts verstand.» (Pathologie de l'Islam; pag. 35.)

desselben Glaubens, die Reife der Cultur erreichten, so werden in nicht ferner Zeit auch die Türken sich erheben und zum Fortschritt der Völker beitragen können.

Aus dem bisher Gesagten ist klar ersichtlich, dass die Polemik des Islam sich nicht gerne in verwickelte dogmatische Speculationen einlässt, sich nicht abmüht, die Geheimnisse des jenseitigen Lebens zu enthüllen, oder die Natur Gottes zu erklären, dessen Begriff dort den Principien wahrer Philosophie widerspricht; sie erklärt sich für befriedigt, wenn sie feststellt, dass Mohammeds Religionsbuch genügt, um dem Menschen auf Erden das materielle Wohlbefinden und die Vortheile der Civilisierung zu sichern.

Die von diesen Apologeten beigebrachten Beweise fordern eine gründliche und unparteiische Prüfung; es handelt sich um Lösung des schwierigen Problems, ob der Islam aus Schicksalsfügung durch inneres und unheilbares Kranken den Gesetzen des Fortschrittes entgegen ist. Für die Zukunft des Katholicismus im Orient darf man sein Augenmerk nicht bloss auf die religiöse Entwicklung der dissidenten Orthodoxie richten; auch die neuen geistigen Strömungen, welche die islamitische Gesellschaft durchdringen und beleben, erfordern ein gewiegtes, gewissenhaftes und unparteiisches Studium. Und wir können nicht umhin, bei dieser Gelegenheit die Unvernunft unserer Regierung zu beklagen, die, dadurch dass sie die demüthigen und duldigen Religiosen aus ihren Zellen herausriss, den italienischen Einfluss im Orient lähmte. In der Geschichte der katholischen Missionen haben sich die Italiener durch unbestrittene Überlegenheit auf dem Felde der Theologie, der Controverse und der orientalischen Sprachen aus-

gezeichnet; hoffen wir, dass unter den thätigen Söhnen Italiens, die in diesen Ländern zerstreut sind, recht bald ein Rivale des P. Marracci erstehe, der einen der brennendsten Wünsche des Orientalisten-Congresses erfüllt und uns die religiöse Encyclopädie des Islam liefert.

V. Die Islamstudien in Russland und eine russische Apologie des Islam [1]).

1.

Das Koranstudium ist in Russland gegenwärtig an der Tagesordnung; die russische Politik strebt die Vereinigung, oder besser gesagt, Russificierung der vielfachen Volksstämme des ungeheuren Czarenreiches an; das Ziel dieser Russificierungspolitik ist die Ausgleichung aller ethnologischen und religiösen Differenzen. Die Gegensätze in der Herkunft sollen durch beständig fortschreitendes Ausmerzen aller Elemente, die der russischen Einheit Eintrag thun könnten, zum Verschwinden gebracht werden. Vielleicht liegt im Weiterschreiten der übertriebenen Russificierung eine Gefahr; aber das Petersburger Cabinet setzt dieselbe gleichwohl fort [2]). Die Russificierungspolitiker haben allen Grund, sich mit der Wichtigkeit des muselmanischen Elementes in Russland zu beschäftigen,

[1]) Original in der Revue de l' Orient chrétien.

[2]) Gerechtfertigt oder nicht, scheint die Russificierungspolitik nicht viele Gemüther für die Einheit Russlands gewonnen zu haben; in allen Grenzgebieten, von Finnland bis zum Kaukasus, wo auch die Armenier Gegenstand drückender Massregeln waren, hat sie die Abneigung der anderen Volksstämme hervorgerufen oder vermehrt, ohne die materielle Macht oder die moralische Autorität der Russen sichtlich zu stärken. Lavisse et Rambaud, Histoire générale, t. XII. Paris, 1901. p. 417.

umsomehr, da die Anhänger des Islam aus Princip jede vom Christenthume eingegebene Neuerung hassen. Dies politische Augenmerk auf den Islam ist aber nicht ohne wohlthätigen Einfluss auf das tiefere Studium des Koran seitens der russischen Gelehrten geblieben. Die Muselmanen, türkische und tatarische, sind im Wolgabecken, in der Krim, im Kaukasus und in Sibirien sehr zahlreich; neun Hundertstel der russischen Unterthanen sind Mohammedaner; nach den sehr übertriebenen statistischen Daten der Revue de l'Islam scheint sich die Zahl der Muselmanen Russlands auf wenigstens 15 Millionen Köpfe zu belaufen [1]).

Die orthodoxen Historiker berichten, dass die Anhänger des Islam in Russland hartnäckig an ihrem falschen Glauben festhalten [2]), was übrigens nicht überraschend ist, denn die islamitische Erziehung zeigt überall dasselbe Ergebnis. Es gibt Christen, Heiden und Juden, die in des Propheten Armee eintreten, aber höchst selten Muselmanen, die ihren Glauben oder ihren Jahrhunderte alten Hass gegen die „Ungläubigen" abschwören [3]).

---

[1]) Revue de l'Islam, n. 21, p. 113—115. Contenson schätzt die Zahl der in Russland ansässigen Muselmanen auf 18 Millionen; 8,105.000 im europäischen Russland und im Kaukasus, und 9,812.883 im asiatischen Russland. (L. de Contenson: Chrétiens et Musulmans, 1901, p, 271—72). Der Maalumat schätzt die Zahl derselben auf 25 Millionen, die in drei Kategorien zerfallen; die einen sitzen seit urvordenklichen Zeiten in der Krim und in Sibirien; die anderen sind im Kaukasus, in Maghan und Daghestan zerstreut; die der dritten Kategorie bilden die Bevölkerung gewisser russischer Provinzen Asiens. Zahlreiche Muselmanen gibt es in Russisch-Turkestan, besonders in den Provinzen Semirietschensk, Fergana, Serafschan. Syr-Daria und Amu-Daria.

[2]) Znamenski: Leitfaden der Geschichte der russischen Kirche. Petersburg 1896, p. 365. (Russ.)

[3]) Das türkische Journal Servet in Constantinopel bringt fast täglich Namen von zum Islam übergetretenen Juden oder Orthodoxen. Wir kennen Katholiken, selbst durch feierliche Gelübde Gott geheiligte Personen, die

Dazu führt die von Kimon so genannte folie coranique [1]). Der russische Clerus lässt sich als Vertreter der Russificierung die Bekehrung der im Wolgabecken verstreuten muselmanischen Bevölkerung zur Orthodoxie und die Zurückführung der kaukasischen Stämme zum Glauben ihrer Vorfahren angelegen sein. Unter diesen Stämmen gibt es zahlreiche Georgier, die mit dem Joche der arabischen oder türkischen Herrschaft zugleich das Gesetz Mohammeds angenommen haben [2]); andere wieder haben sich erst in jüngster Zeit durch die Predigten der Mollahs verführen lassen. Die Eparchien Kazan, Voroněž und Astrachan zählen eine grosse Zahl von Heiden, die freiwillig oder gezwungen die Taufe empfiengen, aber deren grobe Unwissenheit in der christlichen Religion nicht gestattet, sie als Glieder der orthodoxen Kirche zu betrachten. Man erzählt, dass von 1742 an der Bischof Dimitri von Nižni-Novgorod im Laufe von sechs Jahren an 50.000 Heiden seiner Eparchie die Taufe spendete; unter der Regierung Elisabeths betrug die Zahl der von den Missionären Kazans getauften Heiden 430.000 [3]). Es versteht sich von selbst, dass der Taufceremonie nicht etwa eine Einführung in die Wahrheiten des Christenthums folgte. Die Neubekehrten bewahrten den Sauerteig ihres alten Aberglaubens und wurden dann eine leichte Beute der Mollahs, die ihnen ihrer geringen Verstandesentwicklung leichter zugängliche Lehren predigten [4]).

heute den Turban tragen. Da kann man wohl sagen: Corruptio optimi pessima. Contenson hat Recht, wenn er sagt, dass es bei den Muselmanen keine Apostaten gibt. p. 243.

[1]) Patrologie de l'Islam, Paris 1897.

[2]) Kirion: Der zwölfhundertjährige Religionskampf des rechtgläubigen Georgien mit dem Islam (russ.) Tiflis, 1899.

[3]) Znamenski, op. cit. p. 366.

[4]) Nach dem berühmten P. Marracci ist die Einfachheit der Koran-

Die Muselmanen Russlands sind sehr rührig; eine zahlreiche Fraction bilden sie im Gouvernement Kazan, das auf etwas mehr als 2 Millionen Einwohner 600.000 Muselmanen zählt. Nichts vermag ihren Glauben zu untergraben; unter russischem Schutze vermehren sie ihre Schulen und gründen Journale; für durchschnittlich 800 Einwohner haben sie eine Schule und eine Moschee; ihre Mollahs überfluten die Heidendörfer und gewinnen dieselben für ihre Sache; alle tragen offene Verachtung des Christenthums zur Schau und sind dem Sultan Abdul-Hamid sehr ergeben, der die Fäden eines weitverzweigten panislamitischen Planes in seiner Hand vereinigt [1]).

Die Stadt Kazan ist der Hauptherd des Islam in Russland; hier drucken die mächtig organisierten Muselmanen zu Hunderttausenden ihr religiöses Gesetzbuch und verbreiten Exemplare desselben nach dem Muster der englischen Bibelgesellschaften in den tatarischen Dörfern, die immer mehr unter ihren Einfluss gerathen.

Zu Beginn des XIX. Jahrhunderts fiel es der russischen Politik nicht ein, der Ausbreitung des Islam in ihren asiatischen Gebieten entgegen zu arbeiten. Die Mollahs bepflügten in jeder Hinsicht die von den Kirghisen bewohnten Gegenden, errichteten Moscheen und

---

glaubenslehren eine der Hauptursachen für die schnelle Ausbreitung des Islam bei den Barbaren. S. o. p.

[1]) S. o. p. Die russischen Provinzen des Kaukasus zählen auf 9 Millionen Einwohner 4695 Schulen, von denen 2002 von den Moscheen und 2693 von der Abtheilung für öffentlichen Unterricht abhängen. Die muselmanischen Schulen wuchern im ganzen Osten und Südosten des Kaukasus empor; in Daghestan kommen auf 1000 Einwohner im Durchschnitt 1·5 islamitische und 0·029 nicht muselmanische Schulen. Die einzige in Daghestan, Baku, Elisabethpol und Erivan gelesene Zeitung ist der «Kaspier», von Muselmanen redigiert. Novoe Vremia, 28. Jänner 1899. Cf. Contenson p. 251—53.

eröffneten Schulen. Die russische Regierung veröffentlichte auf ihre Kosten Tausende von Koranausgaben und vertheilte sie grossmüthig an die neugeworbenen Islamiten [1]). Die traurigen Erfolge dieser zur Jahrhundertsendung Russlands [2]) im Gegensatze stehenden Politik traten bald hell zu Tage. Die getauften Tataren verleugneten ihren Glauben und traten zum Islam über; vergebens versuchte der orthodoxe Clerus den islamitischen Einfluss zu neutralisieren oder einzudämmen und die ihm entgehenden Seelen der christlichen Religion zurückzugewinnen; vergebens machte sich der Erzbischof Ambrosius Protasov von Kazan daran, Andachtsbücher in ihre Sprache zu übersetzen und tatarische Bibeln in ihren Dörfern zu verbreiten: alle Versuche scheiterten. Die getauften Tataren vermehrten weiter die Reihen des Islam und im Jahre 1866 war die Zahl der Abfälle so gestiegen, dass sie den orthodoxen Clerus in Aufregung brachte und ihm wirksamere Mittel eingab, den Ansturm des Islam aufzuhalten. Von diesem Apostolat datiert die Islamliteratur Russlands.

2.

Die alten Missionäre in Kazan (seit 1830) erwiesen sich als ihrer Aufgabe, die Mohammedaner zu bekehren,

---

[1]) Znamenski, p. 368. Ende des XVIII. Jahrhunderts gab die kaiserliche Druckerei zu Kazan 3000 arabische Exemplare des Koran heraus. Im Jahre 1800 lieferte eine in der Stadt eröffnete tatarische Druckerei innerhalb dreier Jahre 31.200 islamitische Bücher. Von 1842 bis 1852 veröffentlichte die arabische Druckerei in Kazan 23.600 Koranexemplare und von 1855 bis 1864 1,084.320 islamitische Bücher: die tatarischen Druckereien lieferten in fünf Jahren) 1853—59) 82.500 Koranexemplare. Vgl. d. Artikel Palmieris, L'Islam in Russia im Bessarione n. 33—34. p. 379.

[2]) Der Kampf gegen den Islam ist nach Jigarev die Jahrhundertsendung Russlands. (Die russische Politik in der oriental. Frage, rechtsgeschichtliche Abhandlung, Moskau 1896, vol. I, 36—37. (r.)

nicht gewachsen; ohne Kenntnis der Bedürfnisse und Neigungen, der Sprache und Sitten derer, die sie bekehren sollten, ohne gründliche theologische Studien, waren sie nicht im Stande, die Einwürfe der in dialectischen Ausflüchten gewandteren muselmanischen Gelehrten zu beantworten und wurden von ihnen in Schach gehalten.

Der Universität von Kazan ist die Initiative der Heranbildung einer Elite von Missionären zu danken, die in der Polemik des Islam stets auf dem Laufenden und mit den Sprachen jener genau vertraut waren, welche man dem Einfluss des Propheten entreissen wollte.

Die Akademie zu Kazan, wo es 10.000 Muselmanen gibt, reicht bis 1798 zurück. Paul I. befahl deren Gründung zu derselben Zeit, als er Kiew mit einer ähnlichen Institution beschenkte. 1854 eröffnete die Akademie von Kazan ihre Specialcourse zum Studium des Raskol, des Buddhismus und des Koran [1]). Alle Studenten mussten sich für diese Vorlesungen inscribieren, wenn sie auch nicht verpflichtet waren, selbe zu besuchen.

Im Jahre 1855 trat eine auserwählte Schar junger Männer versuchsweise ihr Apostolat unter den Tataren an; bald kehrten sie zurück und brachten eine vollständige Kenntnis der tatarischen Dialecte, aber auch Muthlosigkeit bezüglich ihres Apostolates mit. Auf Befragen antworteten sie, die Tataren seien in ihren koranischen Aberglauben verbohrt, auf ihre Bekehrung müsse man verzichten oder ihnen vorher durch langen und mühevollen Unterricht einen besseren Gottesbegriff und eine erhabenere Auffassung der Menschenwürde beizubringen [2]).

[1]) Znamenski: Geschichte der geistlichen Akademie zu Kazan in der ersten Periode ihres Bestehens. Kazan, 1892, 2e. partie p. 11 (russ.)

[2]) Ibid. p, 406.

Die Zukunft der orthodoxen Mission wäre in Frage gestellt, wenn man nicht einen Clerus heranbilde, der die Korantheologie wie die christliche Apologie gründlich beherrsche und Missionäre liefere, bereit, bei den Tataren den Unterricht in den niederen Schulen zu übernehmen [1]).

Der orthodoxe Clerus verliess das Schlachtfeld gleichwohl nicht. Dem hervorragenden Orientalisten Jlminsky wurde die Leitung der islamitischen Abtheilung der Akademie von Kazan übertragen; um ihn stürzten sich mehrere Schüler eifrig auf das Studium des Arabischen und Tatarischen und übersetzten mehrere Andachtsbücher in diese Sprachen [2]); auch im grossen Seminar von Kazan bildeten sich andere Missionäre und die russische Regierung unterstützte das keimende Werk mit ihrem Ansehen und ihrem Gelde [3]).

1861 begann Jlminsky mit der Veröffentlichung tatarischer und arabischer Propagandaschriften.

1863 wurde in Kazan die erste Schule für die getauften Tataren eröffnet; 1869 war die Mehrzahl der slavisch-liturgischen Bücher ins Tatarische übersetzt und in einer Kirche dieser Stadt feierte man den Gottesdienst in dieser Sprache. [4]) 1870 approbierte und organisierte der Heilige Synod endgiltig die Kazaner Section für islamitische Studien und der Unterrichtsminister wies ihr einen speciellen Fonds [5]) zu. In das Jahr 1867 reicht noch die Gründung der nach dem hl. Guri genannten

---

[1]) Der Missionär gegen den Islam muss bei den Tataren die Stelle des Pädagogen vertreten. Ibid.

[2]) Znamenski p. 410.

[3]) Blagoviešenski: Geschichte des Kazaner geistl. Seminars . . . im 18. u. 19. Jahrh. Kazan 1883, 438—63 (russ.)

[4]) Znamenski: Histoire de l'église russe, p. 369.

[5]) Ternowski: Geschichtliche Denkschrift über den Zustand der Kazaner geistl. Akademie nach ihrer Reform 1870—1892, Kazan 1892, p. 27—30 (russ.)

Bruderschaft zurück [1]); sie brachte dem Evangelationswerk unter den Muselmanen beträchtliche Hilfsquellen, die es gestatten, das orthodoxe Apostolat unter den Tataren zu entwickeln und im Jahre 1872 in Kazan ein Seminar zur Bekehrung der Ungläubigen zu gründen.

3.

Die Section für islamitische Studien hat der Wissenschaft schon ausgezeichnete Dienste geleistet. Die tüchtigen Gelehrten der Akademie von Kazan haben die heutige russische Literatur mit in jeder Hinsicht bedeutenden Werken bereichert, und es ist wirklich schade, dass diese Werke in Westeuropa nicht genug bekannt sind, um es unseren Orientalisten zu ermöglichen, die Förderung, welche die islamitischen Studien in Russland erhalten haben, richtig zu würdigen.

Jlminsky war durch mehrere Jahre die Seele der islamitischen Section von Kazan; wir versagen es uns, hier die lange Liste seiner Schriften zu geben; wer die vielseitigen Producte von Jlminsky's literarischer Thätigkeit kennen lernen will, kann die Histoire de l'Academie de Kazan von Znamenski [2]) nachsehen. Um Jlminsky bildete sich eine Pleiade von Schriftstellern, deren Arbeiten den einen Zweck haben, das Studium des Koran zu ver-

---

[1]) Znamenski p. 369. — Der hl. Guri, Erzbischof von Kazan († 1567) ist wegen seiner Tugenden und des Eifers im Bekehrungswerke der Tataren in der russischen Kirche berühmt. In den Klöstern Svižaga und Kazan stiftete er Schulen zur christlichen Erziehung tatarischer und muselmanischer Kinder. — Dobroklonski: Handbuch der russischen Kirchengeschichte, Riazan 1889, vol. I. p. 126. (r.) — Ostrumov: Erinnerungen an die antimuselmanische Missionssection an der Kazaner geistl. Akademie. Arabien u. Koran, Kazan 1899, p. II. (r.) — Pokrobski: Der Kazaner erzbischöfl. Palast, seine Mittel und Quellen hauptsächlich bis 1764. Pravos. Sobesiednik, Jänner 1901, suppl. p. 8—9.

[2]) P. 475—79.

tiefen, um seine Ungereimtheiten und Widersprüche um so heller ans Licht treten zu lassen. Der bekannteste dieser Autoren ist Malov aus der Eparchie Simbir, Schüler und bald Mitarbeiter Jlminsky's [1]); er zuerst machte sich an die eingehendste Untersuchung der religiösen Zustände unter den christlichen Tataren unter dem Einfluss des Islam. Sein mit genauen Belegen versehener Bericht erschien in dem 1855 gegründeten Organ der Akademie, dem Pravoslanyi Sobesiednik, der in den Koranstudien stets auf dem Laufenden ist. [2]) In derselben Revue erschienen des öfteren die Studien von Ostrumov über das künftige Leben nach dem Koran [3]), über den muselmanischen Einfluss auf die Geschichte des Christenthums und der Menschheit [4]), über die Propheten [5]) und über die Trinität nach dem Islam [6]). Malov veröffentlichte dort seine Untersuchungen über das Gesetz Mosis nach Bibel und Koran [7]); Voronez seine Studien

---

[1]) Ibid. II. p. 434—35.

[2]) Znamensky II. p. 536. Malovs Denkschrift ist betitelt: Ueberblick über die religiöse Lage der getauften Tataren unter dem Einfluss des Muhammedanismus. Missionsjournal, Pr. Sob. 1871, III. p. 234, 397; 1872, I. p. 62, 124, 257, 377; II. p. 38.

[3]) Ueber das jenseitige Leben des Menschen im Zusammenhange mit der muhammedanischen Lehre vom Weltende. P. S. 1871, p. 12, 298.

[4]) Bemerkungen über die Bedeutung des Muhammedanismus in der Geschichte des Christenthums und der Menschheit. P. S. 1872, III. p. 13.

[5]) Geschichte der Entstehung und Entwicklung der muhammedanischen Lehre über die Propheten, P. S. 1874, II. p. 13.

[6]) Die muhammedanische Lehre von der Trinität und der Person des hl. Geistes. P. S. 1872, I. p. 321. Die beste Arbeit von O. ist die auf Ursprung und Sittlichkeit des Islam bezügliche: Arabien und Koran. Entstehung und Charakter des Islam, historischer Essai, Kazan, 1899. Auch schrieb er: Das muhammedanische Fasten im Monate Ramadân, Kazan, 1877.

[7]) Mosis Gesetzgebung nach der Lehre der Bibel und des Koran; Versuch der Erklärung eines der augenscheinlichsten Widersprüche im Koran. P. S. 1889, III. p. 167—85; 399—411; 1890, I. p. 330—62; 456—63; II. 284—294; 383—395; III. 10—56; 161—97. Vgl. auch: Über Adam nach Bibel- und Koranlehre, Dialoge, Kazan, 1895.

über den Monotheismus der alten Araber [1]) und über die Bekehrung der getauften Tataren zum Mohammedanismus [2]); der Bischof Victorinus seine Studien über den Vorrang der christlichen Religion gegenüber jener Mohammeds [3]), das Frauenideal nach Evangelium und Koran [4]); Mašonov behandelte darin die politische Organisation des Islam [5]) und die Lage der Christen im islamitischen Orient [6]); Zarinski analysierte die englisch-apologetische Literatur über den Islam [7]); Kurganov bearbeitete die Werke der christlichen Polemiker von Byzanz [8]); Svietakov den Einfluss des Judaismus auf Mohammed [9]; Žablokov resumierte die Koranlehren über den Bildercultus [10]) und die Liturgie des Islam [11]); Vasiliev entwickelte die muselmanische Tradition über Gott [12]); Arkangelski skizzierte die kosmogonischen Theorien der Araber [13]); Smirnov hellt die dunklen Punkte in des Propheten Leben auf [14]); Sablukov, als Begründer der

---

[1]) P. S. 1873, II. p. 71, 364, 422.

[2]) Zur Frage der Glaubensfreiheit und des gegenwärtigen Abfalles vom Christenthum zum Muhammedanismus in Russland. P. S. 1877, p. 226—58. Veronez' Schriften erschienen in vier Heften gesammelt zu Kazan, 1873—77.

[3]) P. S. 1874, III. p. 248.

[4]) Ideal und Stellung der Frau bei den Muhammedanern und Christen, Kazan 1875.

[5]) Die oberste Gewalt im Islam. P. S. 1878, I. p. 217—42.

[6]) Kazan, 1889. — P. S. 1889, p. 298—398. Hier sei auch eine Arbeit Mašanovs über die Bruderschaft vom hl. Guri und ihre Rolle in der Bekehrung der Mohammedaner angeführt. Kazan 1892.

[7]) P. S. 1878, II. p. 133—60, 252—88.

[8]) P. S. 1878, III. p. 97—121, 149—189.

[9]) P. S. 1881, III. p. 208—216.

[10]) P. S. 1883, III. p. 397—454.

[11]) P. S. 1887, I. p. 81.

[12]) P. S. 1887, III. p. 82—120.

[13]) P. S. 1889, I. p. 387—420, 486—504; in demselben Jahre in Kazan in Buchform erschienen.

[14]) Mohammed in Leben und Koranlehre. P. S. 1891. III. p. 159—86, 297—323. Ferner: Mohammed, ein Beitrag zur Forschung nach den An-

russischen Polemik gegen den Islam begrüsst, erklärte die der Gottheit von der muselmanischen Theologie beigelegten Namen [1]). Wir übergehen die anonymen Arbeiten über Christus in der Theologie des Koran [2]) und über die Wallfahrt nach Mekka [3]). Sablukov's Koranübersetzung zeugt für seine tiefe Kenntnis des Arabischen und der Gesetzgebung Mohammeds [4]). Es fehlt uns an der Zeit, um den Inhalt der von den Schülern Kazans herausgegebenen Sammlung von Islamstudien zu analysieren [5]). Diese umfasst schon bei dreissig Lieferungen und offenbart uns den lebensvollen und blühenden Stand des Bekehrungswerkes der Tataren.

Das Archiv der Akademie von Kazan enthält auch zahlreiche von den Schülern dem Vorstande der islamitischen Section unterbreitete Thesen, alle Originalarbeiten, und mehrere von ihnen verdienten eine Veröffentlichung, besonders wünschen wir dies für die „Geschichte der byzantinischen Polemik gegen den Islam" vom Diacon Agromonov, denn diese, uns nur durch die unvollständige Inhaltsangabe Ternovski's [6]) bekannte Arbeit füllt

---

fängen des Islam; Vladikavkas 1889, und: Die Abhängigkeit der angeblich göttlichen Koranoffenbarungen von den Lebensschicksalen Mohammeds, Kazan 1893.

[1]) Kazan, 1873.

[2]) P. S. 1871, II. p. 220.

[3]) P. S. 1877—81.

[4]) Die Übersetzung erschien 1878 in Kazan. Ferner: Beiträge zur Koranübersetzung, Kazan 1879: Notizen zum Koran, Kazan 1884. Über Sablukovs Arbeiten siehe den Artikel von Voronez im Prav. Sob. 1880, I. p. 288 - 333.

[5]) Antimuselmanischer Missionsbornik: Arbeiten der Studierenden an der antimuselmanischen Missionsabtheilung der geistlichen Akademie zu Kazan. Kazan 1873—94.

[6]) Russische und ausländische Bibliographie der byzantin. Kirchengeschichte vom IV.—IX. Jahrh. Kiew, 1885, p. 555. — Über die Inedita der Akademiker von Kazan, vgl. Znamenski III. p. 306—336. — Ternovski p. 223—24; 326—27.

wirklich eine Lücke in der byzantinischen Literatur aus und wäre einer guten Aufnahme bei den Gelehrten sicher.

4.

Hat nun diese literarische Thätigkeit auf dem Gebiete der Koranstudien auch in religiöser Hinsicht reiche Früchte getragen? Leider nicht! Die Schüler des Propheten sind in Russland wie anderswo nicht geneigt, Christus vor Mohammed den Vorzug zu geben. Die Culturen des Koran und des Evangeliums gründen sich auf einander ausschliessende Principien [1]). Wie unfruchtbar die Arbeiten der Missionäre sind, zeigt die geringe Zahl der von 1885—95 für die Orthodoxie gewonnenen Muselmanen; während dieser zehn Jahre gewann die russisch-orthodoxe Kirche 28.136 Katholiken, 680 Armenier, 31.387 Lutheraner, 75.489 Raskolniken, 9332 Juden, 26.274 Heiden und — 2944 Muselmanen [2]).

Während der Islam auch auf die Stämme Turkestans und Kaukasiens immerfort einstürmt, verliert dort das Christenthum an Einfluss auf die Seelen und läuft Gefahr, in der muselmanischen Flut aufzugehen. Die Mollahs machen alle möglichen Anstrengungen und ihr Fanatismus gibt ihnen ausserordentliche Energie, unaufhörlich lauern sie auf die getauften Tataren und gewinnen dem Koran neue Anhänger. Die russische Regierung fand die Politik der Toleranz nicht von Vor-

---

[1]) Smirnov: Grundriss der Geschichte der türkischen Literatur. Petersburg 1892, vol. IV. p. 554.

[2]) Nach statistischen Angaben, die vielleicht bedeutend zu reducieren wären. Vgl. Krustalev: Überblick über die Ausbreitung des Christenthums unter den Andersgläubigen in der Gegend von Kazan, Kazan, 1874. — Die rechtgläubige Mission unter den Muhammedanern in der Gegend von Kazan im Zusammenhang mit der Geschichte des Muhammedanismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. P. S. 1868, II. III. 1869, I. II.

theil; ihr Wunsch wäre, durch strenge Massregeln die Überschwemmung des Islam von jetzt ab einzudämmen, aber die gewaltsame Unterdrückung des Islam würde mit schweren Wirren und vollständigem Misserfolg enden [1]). Höchstens würden die Muselmanen schliesslich aus Russland auswandern; der Chalif von Constantinopel ist reich genug, um ihnen ein Obdach im Schatten des Halbmondes anzuweisen. Gegenwärtig sind in Stambul zahlreiche Muselmanen aus dem Kaukasus, mit ihren muskulösen Armen und ihrem pittoresken Aufzug; sie sind auf der Wallfahrt nach Mekka und nach ihrer Rückkehr wird sie der Chalif in den fruchtbaren Ebenen Kleinasiens ansiedeln; dort werden sie glücklicher sein als in Russland, denn im allgemeinen ersticken die Schüler des Propheten auf christlichem Boden [2]).

5.

Die gelehrten Muselmanen Kazans haben sich den Angriffen der orthodoxen Theologen nicht entzogen; bereit, pro aris et focis zu streiten, stürzten sie sich entschlossen in den Kampf. Als die Schriften Malovs in der islamitischen Welt bis in die Türkei Sensation erregten, ermannten sich die Mollahs zur Abwehr und hatten den Muth, die Theorien des orthodoxen Autors in einem offenen Briefe zu bekämpfen [3]). Um die antiislamitische

---

[1]) 1892 empörten sich die muselmanischen Sheiks von Taschkend gegen die russischen Functionäre; 1893 hatte die Regierung wieder in Andidžan im Thale Fergana Unruhen zu unterdrücken.

[2]) Vgl. Makarios Glukarev: Gedanken über die Mittel zur erfolgreichsten Ausbreitung des Christenthums unter den Juden, Mohammedanern und Heiden im russischen Staat, Moskau 1894. — Juzefovič: Christenthum, Muhammedanismus und Heidenthum in den östlichen Gouvernements Russlands, Ruskii Viestnik, März 1888.

[3]) Znamenski, II. p. 423.

Action der Akademie von Kazan aufzuhalten, unternahm es ein russischer Imam, Bažazitov, den Koran gegen seine Ankläger zu vertheidigen. 1887 veröffentlichte er ein Buch über die Beziehungen des Islam zu Wissenschaft und Christenthum [1]), das in den muselmanischen Milieux Russlands ein weites Echo fand. Im Pravoslavnyi Sobesiednik kam die siegreiche Antwort Malovs [2]); aber der gelehrte Imam scheint nicht geneigt, die Waffen zu strecken. Man bekämpft den Islam als Feind der Cultur, Koran und Fortschritt seien Antimonien von Grund aus, sagt man. Bažaritov weiss genau, was man vom Koran hält und doch schreckt er nicht vor der schweren Aufgabe zurück, zu beweisen, dass die Behauptungen der christlichen Polemiker grundlos seien. Der Koran ist nicht eine Herausforderung an die Cultur des Westens, seine Vertheidigung ist leicht. Denn nicht voreingenommenen Geistern erweist sich die Koranlehre als den Forderungen des Fortschrittes vollkommen entsprechend, und es ist ein Vorurtheil, wenn man Theorien aufdecken will, welche die aufgeklärtesten muselmanischen Gelehrten stets gebrandmarkt haben. Gehen wir nun näher auf die Argumentation des russischen Apologeten des Islam ein.

6.

Seit sich die Muselmanen in Europa niedergelassen, haben sie sich auch isoliert und, weit entfernt von einer Fusion mit den Rassen in den eroberten Ländern, sich sozusagen hinter einer unüberschreitbaren Mauer verschanzt; überall schlossen sie Conventionen mit ihren

---

[1]) Petersburg 1887.

[2]) Geschichtliche und gegenwärtige Bedeutung der christlichen Mission unter den Missionen, Recueil de Kazan XX. 1894, c. IV. — Vgl. Ostrumov: Arabien und Koran, Kazan 1899, p. 249.

christlichen Unterthanen. Diese Isolierung hat das Vorurtheil der Incompatibilität von Islam und Civilisation geschaffen und verbreitet. Das Studium der gegen den Koran erhobenen Beschwerden ist von hervorragendem Interesse für Europa sowohl als auch für die Gläubigen selbst.

Viele sind der Überzeugung, der muselmanische Fanatismus schliesse jede von christlichem Geiste eingegebene Reform a priori aus. Nichts kann der Wahrheit mehr widersprechen; der Koran als religiöses Gesetzbuch steht dem Fortschritt durchaus nicht entgegen; er enthält vielmehr alles, was die edlen und besseren Neigungen des Menschen, den Aufschwung zu einem vollkommenen Ideal der Gerechtigkeit und socialem Glück, begünstigen und entwickeln kann [1]).

Die Verirrungen der Proselyten darf man nicht der Koranlehre aufs Conto setzen; mit anderen Worten: Sind erstere auch nicht auf der Höhe der christlichen Cultur, so ist doch nicht der Koran schuld daran.

Im 18. und 19. Jahrhundert haben die Muselmanen die von den Abbassiden betretene Bahn verlassen; den Buchstaben, aber nicht den Geist des Koran beobachteten sie und geriethen allmählich von ihrer glanzvollen Vergangenheit zum beklagenswertesten Verfall. (Bažazitov p. 6).

Die Araber des Mittelalters waren die Lehrmeister Europas; andere Völker, die nicht einmal die wunder-

---

[1]) Der bekannte Turkophile, Professor Dr. Vambéry in Budapest, steht nicht an zu behaupten, dass die Religion des Islam für Cultur und Fortschritt am geeignetsten ist: «In seinem Grundwesen ist der Islam, abgesehen von der Ermunterung, die er Bildung und Wissen verleiht, die meist demokratische, Freiheit und Gleichheit fördernde Religion der Welt. Nur Voreingenommenheit und Unkenntnis des eigentlichen Geistes des Islam ist schuld daran, dass die Lehre Muhammeds für retrograd und culturfeindlich gehalten wurde.» — Barth., p. 255.

bare Schönheit des Koran fassen konnten, anerkannten die Autorität des Propheten und entlehnten von den Arabern die äusseren Ceremonien ihres Cultus, ohne dass ihr Geist sich den göttlichen Inspirationen Mohammeds zu erschliessen vermocht hätte. Diese Neubekehrten verzichteten auf die Entwicklung einer geistigen Cultur. Anstatt die Religion des Propheten durch Überredung zu verbreiten, missbrauchten sie die Macht, und oft noch in der Absicht, ihre ehrgeizigen Träume zu realisieren. Der alte Islam erschlaffte; an Stelle der alten Traditionen traten Theorien, die vom Gedanken des Propheten grell abstachen und, vom Stamme getrennt, trockneten die Wurzeln des lebensvollen Baumes ein, wurmstichige Äste bedeckten den Boden mit ihren Trümmern.

Es gibt keinen Erdenwinkel, wo des Propheten Banner nicht wehte. Der Islam zählt Millionen Gläubiger in Afrika, Asien, Europa; 50 Millionen in Indien, und China beherbergt deren nach Vasiliev 30 Millionen [1]). Und überall, in den verschiedensten Zonen, zeigen sich die Schüler des Propheten ihren Regierungen unterwürfig. Ihr Hauptcharakterzug ist die Nüchternheit; schont seit langem haben sie das Problem des Alkoholismus gelöst, der in den civilisierten Staaten unzählige Opfer fordert und den physischen wie sittlichen Verfall der kräftigsten Rassen vorbereitet. [2]) Ohne Vorurtheil betrachtet sind

---

[1]) Contenson, der sich auf die statistischen Angaben Jansens stützt, (Verbreitung des Islam in den verschiedenen Ländern der Erde, Berlin, 1897), schätzt die gesammte muselmanische Bevölkerung der Erde auf 242,000.000. p. 212. Dies scheint uns noch übertrieben; das Zeitlexikon gibt (Mai 1901) die Zahl auf 197,000.000 an.

[2]) Das Verbot alkoholischer Getränke ist ohne Zweifel eine Hauptursache der moralischen Superiorität der Muselmanen. Apologie de l' Islam par Kaur Zade Mehmed Aziz und Potamos Zade Salih Arif. Constantinopel 1900, p. 5. — Barth. p. 8.

die Muselmanen tugendhafte Leute, würdig, mit ihren westländischen Brüdern den Weg des Fortschrittes zu wandeln. Und doch sind sie noch weit vom Fortschritt!

Müssen wir nun die thatsächliche Unbeweglichkeit des muselmanischen Geistes dem Einflusse der Religion zuzuschreiben? . . . Das hiesse die Unwahrheit sagen. Keine Religion berührt so nahe alle Kreise des Lebens wie die des Islam; seine Dogmen fesseln in ihrer Klarheit nicht das Denken; die Vernunft wird nicht in geheimnisvolle Nebel gehüllt. Auch die Moral des Islam ist nichts weniger als fehlerhaft; seine Einrichtungen entsprechen den Bedürfnissen und Aspirationen einer vollendeten Gesellschaft; es sind rein demokratische Gesetze; was der Koran verkündet, ist: absolute Gleichheit aller Menschen, das jedem zuerkannte Recht, durch Arbeit und Verdienst zu Ehre und Reichthum zu kommen. Dazu schliesst dieses Ganze an Gesetzen andere Religionsbücher nicht ganz aus.

Mohammed ist nicht der oberste Gesetzgeber; er erkennt die Propheten an, die ihm den Weg bereitet haben. Adam, Noë, Abraham, Jesaias, Johannes, Moses und Jesus Christus waren auch Gottgesandte, und des Propheten Schüler sind gehalten, sie als heilig zu verehren. (Bažazitov p. 9—12). Eine exclusivistische Religionstheorie widerstreitet der weiten und erleuchteten Toleranz des Koran; die Nächstenliebe ist einer der Charakterzüge der Gläubigen. Der Chalif Omar sagte: „Wer seinen Bruder nicht liebt wie sich selbst, ist weit von der Vollendung im Glauben.“ Aus dieser Nächstenliebe strömt, wie aus reiner Quelle, die religiöse Toleranz. Freilich haben die Muselmanen manchmal das Gebot der Nächstenliebe isoliert; aber darf man vernünftiger Weise der mohammedanischen Religion daraus einen Vorwurf machen? . . .

Darf man gerechter Weise das Christenthum für die Ausschreitungen der Inquisition verantwortlich machen? (Ibid. p. 10.) . . . Der Islam zählte in seinen Reihen unnatürliche Söhne, die ihm für immer einen Schandfleck und gewissermassen allgemeine Verurtheilung eingebracht haben. Aber deshalb besteht der Vorzug und die Güte der Koranlehre noch immer, und so wie die Erhabenheit des Christenthums durch die Schandthaten jener nicht angegriffen wird, die unter dem Deckmantel des Evangeliums Verbrechen begiengen, so wenig steht der Koran in Frage, wenn schlechte Muselmanen die toleranten Traditionen verleugnen, welche der Prophet seinen Schülern hinterlassen hat.

Nun aber sagt man: Zwischen Christenthum und Islam besteht eine Antinomie von Grund aus; der Hass gegen Jesus ist das Grunddogma, der Angelpunkt der Religion Mohammeds. Diese Behauptung ist falsch. Jesus ist der Geist Gottes; Jesus ist das Wort Gottes; das lehrt der Koran über den göttlichen Stifter des Christenthums. Am Tage des jüngsten Gerichtes wird Jesus Christus wieder zur Erde kommen und seine Wiederkunft ist eine der am meisten eingewurzelten Glaubenslehren der islamitischen Tradition. Das Evangelium ist ein vom Himmel herabgekommenes Buch, das dritte der heiligen Bücher. (Ibid. p. 13). Mohammed ist nie als Gegner des Christenthums aufgetreten; wohl gebraucht er den Ausdruck „Ungläubiger“, aber nicht auf die Christen bezüglich; er bezeichnet vielmehr jene, die Gott beleidigen und ihn nicht anbeten. Man wendet ihn auf die Christen, Juden und Muselmanen selbst an, aber in der bildlichen Sprache Mohammeds entspricht dies den Ausdrücken Pharisäer und Heuchler, die man im Evangelium findet, und die im Munde Jesu dazu dienten, die

Gesetzesübertreter, die schlechten Christen zu bezeichnen. (Ibid. p. 12.)

Nicht gegen die Religionen, welche Gottes Einheit anerkennen, ruft Mohammed seine Schüler auf; der Hass gegen den Götzendienst erfüllt seine Seele und der göttlichen Inspiration bewusst, befiehlt er seinen Jüngern, bis auf's Äusserste jene zu bekämpfen, welche die unendliche Majestät zum Idol herabdrücken.

Trotz aller Voraussagen, trotz des gegen die Religion entfesselten Kampfes, bewahrt der Islam auch am Ende des XIX. Jahrhunderts den Lebensfunken, welchen ihm Mohammeds Genie eingehaucht. Wir befinden uns in einer schmerzlichen Krise; noch haben die Völker der Gottesidee nicht entsagt, aber zahlreiche Geister tragen in ihrem Hochmuthe offene Gleichgiltigkeit gegen die religiösen Fragen zur Schau, jenseits der sie umgebenden Luft sehen sie nur das unendliche Nichts; die Natur ist die einzige Macht, die sie ihres Wachens und emsigen Studiums für würdig halten. Die menschliche Thätigkeit hat nur mehr materielle Interessen im Auge, und das religiöse Denken wird von der Erdenliebe erstickt; von Dampf und Elektricität will man das Glück, das man einst von der Erhebung der Seele zu Gottes Unendlichkeit erwartete.

Diese Krise wird aber nicht lange dauern; wieder wird das Menschengeschlecht nach seinem wahren Anziehungspunkt, nach Gott gravitieren, und in der Erwartung dieser Wiederbelebung ist es von Nutzen, die Vollkommenheit der koranischen Moral und Dogmatik hervorzuheben, denn an den Islam sind Auferstehung und Zukunft des Orients geknüpft. (Bažazitov p. 13—15).

7.

Stellen wir uns die erste Frage: Widerstreiten Wissenschaft und Fortschritt dem Islam? Mohammed sagt: Im Anfange schuf Gott die Vernunft; o Vernunft, nichts besser als du! Nichts bewundernswerter für uns! Durch dich werde ich erkannt und verherrlicht werden, dein ist Lohn und Strafe. (Ibid. p. 15). Jbn Abbas hat uns folgende Worte des Propheten überliefert: „Jedes geschaffene Wesen hat seine Organe und Eigenthümlichkeiten; das Organ der wahren Gläubigen ist die Vernunft; sie ist unser Führer, unser Ziel und unsere Stütze.“ Nach der Tradition pflegte Mohammed seinen Jüngern zu sagen: „Der Mensch hat nichts Besseres empfangen als den Vorzug der Vernunft; sie führt uns auf dem Tugendwege und bewahrt uns vor unehrenhaften Handlungen.“ Über den Nutzen und den hohen Wert der Wissenschaft äussert sich der Koran sehr eingehend; zum Beweise dessen dienen folgende Stellen: Der Herr wird die Gläubigen und die, welche die Wissenschaft erleuchtet, erhöhen. Dies sind die Worte, welche wir den Menschen vorstellen, aber nur die Verständigen fassen sie. Der Barmherzige hat den Koran gelehrt, er hat den Menschen geschaffen und ihn Beredsamkeit gelehrt [1]). Jbn Abbas behauptet, dass die Weisen zu einer Höhe von 700 Grad, von einander durch tiefe Schluchten getrennt, erhöht werden sollen. (Bažazitov p. 17). Die Gelehrten sind, nach einem Cadis, des Propheten Nachfolger. Himmel und Erde beten für sie. Die Thore der reichsten Paläste öffnet die Weisheit den Sklaven und verleiht ihren Besitzern eine Aureole. Der Weise ist die

[1]) Nach Kasimirski: Le Koran traduit. Paris 1840, p. 505. LVIII. v. 12, XXIV. v. 42, p. 365; LV. v. 1—3, p. 492.

Leuchte der Erde. Der Glaube allein ist ganz nackt; sein Kleid die Frömmigkeit, seine Schönheit das Gewissen und die Weisheit seine Frucht. Der Untergang eines Volkes ist weniger zu beklagen als der Tod eines Gelehrten und am Tage des Gerichtes wird die Feder eines solchen über das Blut der Martyrer den Sieg davon tragen. (Bažazitov p. 18) [1]). Der Chalif Ali sagte seinem Freunde Kemil: Wisse, o Kemil, dass die Wissenschaft wertvoller ist als Reichthümer. Jbn Abbas lobte Salomon, dass er Weisheit der Herrschaft vorgezogen. Hassân sagte, dass die Menschen sich durch das Wissen unterscheiden. Unterdrückt die Gelehrten und die Menschen werden auf die Stufe des Thieres herabsinken. (Bažazitov, p. 20. Vgl Brockelmann: Geschichte der arabischen Literatur, Weimar 1898, vol. I. p. 37—38).

Mit Unrecht wirft man also dem Koran systematische Abneigung gegen geistige Cultur, als begründet in des Propheten Fatalismus, vor; hat nicht Mohammed gesagt: Stürzt euch nicht selbst in den Abgrund! (Kasimirski: Le Koran, II. v. 121, p. 29). Hat er damit nicht offen jene getadelt, die sich der menschlichen Mittel nicht bedienen wollen? Und sind die oben angeführten Stellen nicht ein Beweis dafür, dass dem Koran fatalistischer Geist fremd ist? (Bažazitov, p. 20--21) [2]).

---

[1]) Nach einer von Mussa-ebn-Dżebel überlieferten Tradition soll Mohammed seinen Schülern gesagt haben: Lehret die Wissenschaft, denn wer sie lehrt, fürchtet Gott, und wer jene sucht, betet ihn an; wer von ihr spricht, lobt den Herrn; wer für sie streitet, ficht einen heiligen Kampf; wer sie verbreitet, theilt Almosen an die Unwissenden aus, und wer sie besitzt, wird ein Gegenstand der Verehrung und des Wohlwollens. — Apologie des Islam, p. 53.

[2]) Der Vorwurf des Fatalismus für die Religion des Propheten ist nicht ernster als die sonstigen; es gibt Nichts in den von mir aus dem Koran bezüglich des Fatalismus citierten Stellen, das man nicht auch in anderen religiösen Büchern, z. B. der Bibel, finden könnte. Der Fatalismus der

Man wird einwenden: Schöne Theorien, wenn sie ihre Bestätigung nicht in den Thatsachen finden, sind wertlos. Nun hat uns die Geschichte unvertilgbare Erinnerungen an die muselmanische Cultur aufbewahrt. Vor Mohammeds Auftreten war Arabien eine weite Sandebene mit vereinzelt stehenden elenden Dörfern und jeder Vegetation bar. Die Stämme führten ein thierisches Wanderleben. Auf sich beschränkt, von der übrigen Menschheit durch ein sich bewegendes Sandmeer geschieden, waren diese Wüstennomaden in Götzendienst und schauderhaften Aberglauben versunken [1]).

Da offenbart sich der Gotteserwählte den Menschen und verkündet seine Lehre; der Leichnam wird belebt und das Leben beginnt zu pulsieren. Die Sklaverei wird gemildert, die Sitten ebenfalls; die Barmherzigkeit tritt in ihre Rechte; Raub, Diebstahl, Lüge, Betrug, List, Räuberei, einst in Ehren, verschwanden nun bei den Arabern wie durch einen Zauber. Ein neues Gesetz wird den ungelehrigen Kindern der Wüste gegeben und verspricht Belohnung dem, der die Tugend übt, bedroht mit Strafen die Sklaven ihrer Leidenschaften [2]).

Unter dem Einfluss des Koran vollzieht sich eine vollständige Umwandlung; Stämme, die ein beständiger

---

Orientalen, der Grundzug der arabischen Philosophie und vieler Modernen ist eine Art ruhiger Resignation, die den Menschen lehrt, sich ohne eitle Klagen den Gesetzen des Schicksals zu unterwerfen. Le Bon: Histoire de la civilisation arabe, Paris, p. 108—109. — Barth. Saint-Hilaire: Mahomet et le Coran, Paris, 1865, p. 207. Die Koranstellen, welche für Mohammed fatalistische Neigungen erweisen, sind von Ottiger gesammelt: Theologia fundamentalis, Freiburg 1897, p. 918—919.

[1]) Bažazitov p. 21—23. — Simon Assémani: Saggio sull' origine, culto, litteratura e costumi degli Arabi avanti il pseudoprofete Maometto, Padua, 1787, p. 69—77. Ostrumov, op. cit. p. 51—52.

[2]) Bažazitov p. 23—24. — Amari: Storia dei Muselmani in Sicilia, vol. I. p. 52. — Lebon p. 32. — Müller: Der Islam im Morgen- und Abendland, vol. I. 471.

Wandertrieb quälte, fesselt der Ackerbau an den Boden. Mohammed hat ihnen geoffenbart, dass die Erde Gottes ist, des Spenders jedes Lebens. Städte erstehen aus den verlassenen Ruinen der einstigen Dörfer. Medina wird das erste Gruppierungscentrum für den Islam, Kufa und Basra an den Grenzen von Hiran werden von strategischer und commercieller Bedeutung; Bagdad wird Weltstadt, zum Mittelpunkte von Cultur und Wissenschaft. Tausende von Schulen, Bibliotheken und Observatorien bezeugen die wissenschaftliche Bethätigung der Araber in dieser Stadt, deren Bevölkerung bis zu einer Million steigt. Und diese wunderbare Blüte der islamitischen Cultur ist nicht ein vereinzeltes Factum!

Cordova ist durch seine schönen Bauten maurischen Stiles, seine Schulen, Moscheen und Bäder, sowie durch seine 300 000 Bände umfassende Bibliothek der Herd der geistigen Cultur Spaniens. Dorthin konnten die arabischen Erzähler die Zauberpaläste und Feengärten ihrer poetischen Träume versetzen. Die Alhambra übertraf an Grossartigkeit Alles, was im Laufe der Zeit ausgedacht ward, um die Langeweile gekrönter Häupter zu bannen.

Anfänglich pflegten die Araber die Wissenschaften nicht, da sie zuerst die sie bedrückenden Feinde bekämpfen mussten. Aber die Stärkung des Islam gab dem arabischen Geiste einen raschen Aufschwung. Die Chalifen knüpften Beziehungen mit dem Hofe von Byzanz an und entlehnten von dort Bücher. Abu-Džiafar erhielt die Werke Euklids, welche in hohem Grade das Interesse der Schüler des Propheten erregten. (Ap. de l'Islam p. 34—39). Džahdža-bin-Džusuf, Honein-bin-Jšâq und Sabit-bin-Kara übersetzten sie gleichzeitig. (Bažazitov, p. 25). Honein-bin-Jšâq war Christ und genoss trotzdem wegen seines Wissens die Gunst des Chalifen. Er war

Arzt und Hofdolmetsch; durch seine tiefe Kenntnis des Griechischen und Arabischen leistete er der Entwicklung der islamitischen Cultur unschätzbare Dienste. Er ist somit ein weiterer Beweis, dass der Geist der Toleranz von Anfang an der Religion Mohammeds eigen war. (Bažazit, p. 26).

Der Chalif El Mamun gab durch seine fruchtbare Initiative der arabischen Literatur einen mächtigen Impuls [1]). Die byzantinischen *βασιλεῖς* erhielten durch ihn die literarischen Erzeugnisse Indiens und boten ihm dafür die Hauptwerke der byzantinischen Literatur. Dieser Literaturhandel verlieh den Arabern eine ausgesprochene Vorliebe für wissenschaftliche Fragen. Die Regierung Mamuns ist das goldene Zeitalter der arabischen Literatur. Besonders die Philosophie kam zur Blüte; die Systeme der Griechen und Inder wurden gründlich durchdacht. An die Spitze dieser Bewegung muss Hosta-bin-Luka, ein Christ, und gleichwohl vom Chalifen geehrt, gestellt werden. (Bažazitov, p. 26).

Wir fänden kein Ende, wollten wir alle von muselmanischen Fürsten geehrten Gelehrten anführen. Während Fârâbi den Orient mit dem Lichte seiner Lehre erleuchtete, machte sich Jbn-Rušda durch zahlreiche Schriften in Cordova berühmt; diese kamen bis nach Rom, wo der Papst sie als gefährlich verbrennen liess [2]). Gelehrte jeder Confession nahmen die Fatimiden in Egypten, die Omeyaden in Spanien, die Abbassiden in Basra und Bagdad unter ihren Schutz und erwiesen ihnen unaufhörlich die grösste Gunst. Die Araber, welche des Propheten Fahne aufgepflanzt, rückten bis an die

[1]) Ap. de l'Islam, p. 35—38.

[2]) Averroës-Kholmodorov: Grundriss der Geschichte der arabischen Literatur. Allgem. Gesch. der Lit. S.-P. 1885, vol. II. p. 323—324.

von Alexander dem Grossen geträumten Grenzen vor, brachten kostbare Handschriften aus Indien mit und übersetzten sie in ihre Sprache.

Die literarischen Schätze des alten Griechenland wurden uns von den Arabern überliefert und deren Cultur wäre nicht so bald zu Grunde gegangen, wären nicht Hulagus Horden über Bagdad hergefallen, um Tod und Verwüstung zu säen. Der Chalif Mustasim gieng dabei mit seiner Familie zu Grunde und die Schulen wurden eine Beute der Flammen. Tausende von Büchern, in den Tigris geworfen, hemmten den Lauf des Flusses, es schien, als ob die Natur mit dem geistigen Erbe der Araber Mitleid hätte [1]).

Dieser Schlag war tödlich; da auch andere Eroberer kamen, konnten sich die Araber nicht mehr erholen. Die Türken übernahmen die Mission, die fortschrittlichen und culturellen Traditionen der Araber weiterzuführen, aber ohne Erfolg. Die Gründe dafür sind schwer zu finden [2]). Die vielen Kriege waren vielleicht nicht unschuldig daran, und der von dichten Nebeln niedergedrückte Geist vermag es nicht, die alten Pfade wiederzufinden.

Der Wissenskreis der Araber war sehr ausgedehnt; die einen beschäftigten sich mit Exegese und Philologie des Koran; ursprünglich lernte man denselben auswen-

---

[1]) Bažazitov p. 30—31. — Lebon p. 168. — Die Einnahme Bagdads durch die Mongolen fällt in das Jahr 656 der Hedžra (1258 p. Chr.). Der Historiker Kotbedin el Hanifi überlieferte uns die Einzelheiten der Zerstörung der Chalifenbibliothek.

[2]) Smirnov zählt in seinem Grundriss der türkischen Literatur. (Allg. Gesch. d. Lit. S. P. 1892, vol. IV. p. 427—28) die ethnologischen und moralischen Divergenzen zwischen Osmanlis und Arabern auf und ist bemüht, das Problem zu lösen, warum die Türken sich nicht zur culturellen Höhe der Araber erheben können.

dig; später stellte sich das Bedürfnis ein, die genaue Aussprache seiner Texte gegen jede mögliche Änderung zu sichern; die phonetische Seite wurde besonders von Mužahid und Abu-Amar gepflegt. (Bažazitov, p. 31; Brockelmann p. 37—38).

Andere waren bemüht, die Widersprüche im Prophetenbuch zu versöhnen. Die arabischen Commentatoren giengen an eine minutiöse Prüfung des Koran und hoben das Erhabene seiner Lehre, die sittliche Höhe, die Schönheit des Stiles und die Fülle des Ausdrucks hervor. Wieder andere sammelten die von der mündlichen Tradition Mohammed zugeschriebenen Aussprüche, Anekdoten und Maximen; Sahib Bukhârî und Sahik-Muslim brachten es auf 9.200 Hadit. (Bažazitov p. 32).

Die Tausende arabischer Abhandlungen über Grammatik, Rhetorik, Literatur, Dogmatik, Jurisprudenz und Metaphysik übergehen wir. Abu-Kiamil und Šudža-bin-Aslem verfassten ausgezeichnete Schriften über Algebra, Abu-Džiafar war in Geometrie, Arithmetik und Astronomie sehr bewandert. Der Chalif Mamun berief Abbas-bin-Said, Khalid-bin-Abdul Malik und Jahdžâ-bin-Ali-Mansur an seinen Hof, um die Bewegungen der Gestirne zu studieren, und Mohammed-bin-Džabâr erlangte in der von den Arabern mit Leidenschaft betriebenen Astronomie grossen Ruhm. [1]). Geographische Arbeiten wie die von Edrisi und Elbattan werden nicht einmal heute veröffentlicht (Lebon p. 586); unter dem Chalifen Mamun wurden Aristoteles' Werke ins Arabische übersetzt, Avicenna's Philosophie beeinflusste den Orient bedeutend; Hippokrates und Galen waren den Arabern

[1]) Vgl. Lebon p. 162—63, 489—501; Ap. de l' Isl. p. 28—34, 41; Kremer: Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Wien 1875, vol. I. p. 442—48.

nicht unbekannt. Um diesen flüchtigen Überblick zu schliessen, sei noch daran erinnert, dass auch die Schönheiten der Musik den Arabern nicht fremd waren; die heute übliche Tonscala ist in Europa erst durch Vermittlung der Araber bekannt geworden. (Bažazitov p. 35, Ap. de l'Isl. p. 46).

Wenn also die arabische Literatur von unerhörtem Reichthum ist, wenn die Jünger des Propheten in ihrem Glauben nicht das mindeste Hindernis für Entwicklung von Wissenschaft und Kunst fanden, so erfordert die Gerechtigkeit, dass man den Koran nicht ferner bespöttele. Nicht der Koran hält den Fortschritt der Civilisation auf, sondern die Menschen, welche seinen Geist änderten und die von den ruhmreichen Ahnen betretenen Pfade verliessen. Mohammeds Religion war der Ausgangspunkt der glänzenden Civilisation der Araber, und es wäre ein Attentat auf die Wahrheit, wollte man diese Religion als primäre Ursache des intellectuellen Verfalls des Islam und des beklagenswerten Zustandes der Gläubigen hinstellen.

9.

Ein weiterer Vorwurf gegen den Islam ist der des wilden Fanatismus. Dieses Vorurtheil fliesst aus der Unkenntnis; nicht zu den Quellen geht man zurück, um da reines Wasser zu schöpfen und schmiedet Anklagen, die man ohne Erröthen nicht auf gute Gründe stützen könnte (Barth. p. 139—47). Da man Mohammed blinden Fanatismus und unversöhnlichen Hass gegen andere Religionen vorwirft, so wollen wir das Werk prüfen, das seine Gedanken treu widerspiegelt. Folgendes lehrt der Koran über Juden- und Christenthum: „Das Buch des Glaubens haben wir Moses übergeben und ihm an-

dere Gesandte folgen lassen; deutliche Zeichen seiner Sendung haben wir Jesu, dem Sohne Mariens, mitgegeben und ihn im Geiste der Heiligkeit gestärkt. Die, welche geglaubt haben, welche der jüdischen Religion folgen, die Christen, Sabäer und alle die an Gott und den jüngsten Tag glauben und Gutes gethan, werden den Lohn des Herrn empfangen. Ihr sollt sprechen: Wir glauben an Gott und das von oben uns, Abraham und Ismaël, Isaak, Jakob und den zwölf Stämmen Gesandte, an die Bücher Mosis, an Jesus und an die den Propheten vom Herrn gegebenen Bücher; wir lassen keinen Unterschied unter ihnen gelten und sind in Gottes Willen ergeben. Ihr, denen die Schrift übergeben, überschreitet die Grenzen eurer Religion nicht, sprecht von Gott nur Wahres. Der Messias Jesus, Mariens Sohn, ist der Apostel Gottes und sein Wort auf Maria geworfen; er ist ein von Gott gekommener Geist. Die Offenbarung haben wir dir gegeben wie Noah und den Propheten nach ihm; wir gaben sie Abraham, Ismaël, Isaak, Jakob und den zwölf Stämmen, Jesu, Job, Jonas, Aaron und Salomon, und die Psalmen gaben wir David. Den Pentateuch liessen wir herabkommen; er birgt Licht und Lenkung. Nach den anderen Propheten sandten wir Mariens Sohn Jesus zur Bestätigung des Pentateuch; auch das Evangelium gaben wir ihm, das den Pentateuch bestätigt und den Gottesfürchtigen zur Mahnung dient. Mögen die, welche sich an das Evangelium halten, danach urtheilen; jene, welche nicht nach einem göttlichen Buche ihr Urtheil fällen, sind gottlos [1]).

---

[1]) Die Stellen nach Kasimirski: Le Koran II, v. 81, p. 14; v. 59, p. 10; v. 130, p. 21; IV. v. 169, p. 22; v. 161, p. 92: V. v. 48, p. 100; v. 50—51, p. 100—1. Eine Controle ist mir nicht möglich. — Bažazitov p. 36—41.

Wird durch solche Stellen die Frage des mohammedanischen Fanatismus nicht entschieden? Nach Belieben könnten sie vermehrt werden; man könnte manches Capitel aus dem Koran anführen, wo die christlichen Glaubenssätze mit der grössten Ehrfurcht auseinandergesetzt, Maria, Jesu Mutter, gepriesen und ausdrücklich erklärt wird, dass die Christen sich nicht auf der Strasse des Verderbens befinden. Mohammed zeigt eine ausgesprochene Wahrheitsliebe; er verabscheut Zank, Streit und müssige Controversen; was ihm wahr scheint, nimmt er an, ohne sich um dessen Herkunft zu kümmern. Ganz ferne ist ihm der Gedanke, er sei der einzige mit göttlicher Sendung betraute Prophet zur Erleuchtung der Geister. Alle Gottgesandten, die einander im Laufe der Zeit folgen, verehrt er. Alle sind ihm Herolde der Gottheit, denn alle enthüllen einen Theil der Schätze von oben. Noah, Abraham, Moses und Jesus hatten von Gott das Gesetz, welches sie verkündeten; Jesus ist Gottes Geist, das zur Erde gesandte göttliche Wort. Jesus ist nicht gestorben; am Ende der Welt wird er alle Menschen richten. (Gabrieli: Gesù Cristo nel Quorano, Bessarione, Nr. 55—56, p. 32—61).

Kann man gegenüber diesen klaren Zeugnissen für die Wahrheit und den Vorzug des Christenthums noch sagen, dass der Hass gegen Jesus die Quintessenz der Lehre des Koran sei? . . . Hören wir Vladimir Soloviev, der nicht parteiischer Gesinnung verdächtigt werden kann: „Unser Glaube kommt von Gott, sagt der Gläubige; auch die mohammedanischen Offenbarungen fliessen aus Gott, obgleich ursprünglich eine Abhängigkeit unter ihnen besteht; nicht auf alte Offenbarungen ist der Koran gegründet, obgleich er ihnen auch nicht widerspricht; er vervollständigt und bestätigt sie, weil diese letzte Offen-

barung ebenso wie die vorhergehenden ihre Quelle in Gott hat. Es gibt keinen Gott als den Lebendigen; dieser hat das die Wahrheit enthaltende Buch gesandt, welches die vorausgehenden Schriften bestätigt. Pentateuch und Evangelium liess er zur Leitung der Menschen herabkommen. (Mohammed von Soloviev, Petersburg, 1896. — Bažazitov p 43). Darum dachte Mohammed nicht daran, Juden und Christen den Gebräuchen und Ceremonien des Islam zu unterwerfen; nur Pflichterfüllung gegenüber ihrem Gotte legte er ihnen auf; Ehrfurcht vor dem Gesetze Mosis und dem Evangelium wurde den Prophetenjüngern eingeprägt. Nicht Juden und Christen erklärte Mohammed erbarmungslos den Krieg, sondern den Götzendienern, die sich weigern, Gott nach den von Moses, Jesu und den anderen Aposteln geoffenbarten Vorschriften zu ehren. Mohammeds Fanatismus ist daher nur eine von Böswilligkeit erfundene und ausgebreitete Verleumdung. (Bažazit. p. 43).

10.

Aber, wird man sagen, das muselmanische Recht enthält doch Stellen, die gesetzliche Inferiorität der Christen gegenüber den Jüngern des Propheten betreffend! Wenn dies auch wahr ist, so darf man sich doch nicht über die Tragweite und Bedeutung dieser Gesetze täuschen; und man würde es, wollte man sie dem Koran aufbürden. Politische Verhältnisse, die Nothwendigkeit, sich gegen die Ungläubigen vorzusehen, die allzeit bereit waren, das Joch des Islam abzuschütteln, bestimmten die muselmanischen Fürsten zu Massregeln, die in Kriegszeiten auch die civilisiertesten Staaten annehmen. Derart waren diese Gesetze; war aber die Gefahr vorüber, so griff man wieder zu einer wohlwollenden Tole-

ranz und die Christen waren nirgends glücklicher als unter muselmanischem Schutze. (De Castries, p. 78—87). Gesetzlich gibt es für den Islam nur den Grundsatz: das Gesetz ist für Alle gleich. Die muselmanischen Richter bestrebten sich, von der Glaubensverschiedenheit unbeeinflusst Recht zu sprechen; sie sprachen Wahrheit und hüteten sich, den Adel ihres Amtes durch ungerechte Entscheidungen herabzuwürdigen. Für die Delicatesse der Muselmanen in ihren Beziehungen zu den Christen nur ein Beispiel: Im Jahre 634 drang Omar in Jerusalem ein, begab sich in die Auferstehungskirche, nahm mitten in derselben Platz und verharrte lange in nachdenklichem Schweigen; als dann für die Muselmanen die Gebetsstunde gekommen war, bat er den Patriarchen demüthig um einen Platz in einer Ecke des Gotteshauses, wo er, ohne die Ehrfurcht gegen den heiligen Ort zu verletzen, beten könnte. Als der Patriarch ihm bedeutete, an der Stelle zu beten, wo er sich befinde, hatte Omar Bedenken und nahm es nicht an. Sophronius führte ihn dann in die weniger vornehme Constantinskirche, aber auch da wollte er nicht beten, schritt zum Thore hinaus und verrichtete sein Gebet unter dem östlichen Porticus. Als der Patriarch Sophronius sich über eine solche Bescheidenheit an einem Eroberer wunderte, sagte ihm Omar: „Ohne Zweifel ist es dir unbekannt, warum ich mich des Gebetes in einer christlichen Kirche enthalten. Es geschah aus Rücksicht für euch; die anderen Muselmanen hätten sich nach meinem Beispiele eurer Gotteshäuser bemächtigt, und nichts hätte sie hindern können, da zu beten, wo ihr Befehlshaber es gethan.“ So existiert also der angebliche Fanatismus der Muselmanen nur in der fruchtbaren Einbildung jener, die ein Interesse daran haben, den Islam herabzusetzen.

Auch bezüglich der seinem Scepter unterworfenen Christen kann die Intoleranz des Islam nicht zugegeben werden. Dreierlei gestattet nach dem Propheten die Erkenntnis der falschen Gläubigen: Untreue gegen Versprechungen, Vertrauensmissbrauch und Lüge. Diebstahl, Betrug und Mord dürfen nicht zum Schaden des Muselmanen und noch weniger des Christen vollbracht werden. Omar sagte: „Das Blut eines Christen ist identisch mit dem eines Muselmanen; es ist unser Blut und die Güter der Ungläubigen unterscheiden sich nicht von den unsrigen.“ Die vom Koran sanctionierten Ausnahmsgesetze erklären sich leicht aus der Zeit, da Mohammed gute Gründe hatte, an der Treue der Christen zu zweifeln. Sie sind eine vorübergehende Massregel, die man dem Koran als ein stets in Kraft bestehendes Gesetz vorwirft. Man vergisst die klaren Worte des Koran: Keine Gewalt in Sachen der Religion; Wahrheit und Irrthum unterscheiden sich genugsam. Der tolerante Geist des Koran zeigt sich sogar in den gemischten Ehen; dem Muselmanen ist es nicht verboten, eine Christin oder Jüdin zu heiraten, und auch in diesem Falle wacht immer die Mutter über die Kindererziehung; so gross ist die Achtung der Mutterrechte [1]). Nie hat der Islam Verfolgungen gegen Andersgläubige erhoben oder autorisiert. Er selbst ist im Innern zerfleischt worden; seine Dogmen waren vor Häresien nicht sicher, und doch ist für den religiösen Streit nie Blut geflossen. Die Gelehrten unter den Muselmanen haben sich der theologischen Discussion ihrer Glaubenssätze nicht entzogen. Den Einwürfen der Gegner haben sie geantwortet und

[1]) Bažazitov p. 51. — Vgl. Anatolio Latino: Gli Armeni e Zeitun, Florenz 1827, p. 371—73.

die Chalifen haben selbst an solchen theologischen Turnieren gerne theilgenommen. Ueber den Koran gibt es eine reiche theologische Literatur, und die gewagtesten Einwürfe gegen dies oder jenes der Religion Mohammeds wesentliche Dogma sind da in ihrer Gänze wiedergegeben, ohne irgendwie zugeschnitten oder verhüllt zu sein [1]).

Der Prophet hat mit unseren schönsten Lobsprüchen jene benannt, die vor ihm, oft mit dem Koran entgegengesetzten Lehren, den Weg Gottes wandelten. Bezüglich des Glückes der Auserwählten hat der Islam zwischen Rassen und Culten nicht einen Abgrund eröffnet; die verschiedensten Völker sind zur selben Pilgerreise eingeladen, denn vor Gott gibt es kein auserwähltes Volk.

11.

Aber der heilige Krieg gegen die Söhne des Evangeliums? Keine Furcht! Auch diese Anschuldigung ist ein Verkennen der Korantexte zu Gunsten des Parteigeistes. Der heilige Krieg im Sinne des Islam ist nicht Waffengewalt zur Verbreitung von Mohammeds Lehre [2]). Der Prophet verdammt den Missbrauch der Gewalt zu Gewinnung von Proselyten. Seine Worte lassen keinen Zweifel. Rufe die Menschen durch Weisheit und sanfte Mahnungen auf den Pfad Gottes; wenn du mit ihnen zu streiten kommst, weiche mit Anstand aus (nach Kasi-

[1]) Diese Behauptung ist nicht wahr; es gab im Schosse der islamitischen Secten religiöse Verfolgungen und sogar Märtyrer. Vgl. D'Ohsson: Tableau général de l'empire ottoman, Paris, 1788. I. p. 90 ff. — Lebon, p. 448.

[2]) Der heilige Krieg ist als Pflicht nur dann auferlegt, wenn die Feinde des Islam die Angreifer sind; nimmt man die Vorschriften des Koran anders, so geschieht dies nur infolge willkürlicher Interpretation der Theologen. — Dozy Essai sur l'histoire de l'Islamisme, Paris, 1879, p. 152.

mirski, Le Koran XVI. V. 127, p. 246—47.) Die arabischen Commentare erklären diese Stelle also: Wer an der Bekehrung der Ungläubigen arbeitet, enthalte sich der Anwendung von Gewalt; er bahne sich einen Weg zum Herzen und gewinne die Geister durch die Kraft seines Raisonnements und das überzeugende Wort. (Bažazit. p. 53).

Zu wiederholten Malen musste sich der Islam mit den Waffen vertheidigen, Todfeinden die Stirne bieten. Wer wäre so ungerecht, einen Act der Selbsthilfe, den wir an jedem anderen Volke edel finden, an ihm zu tadeln? Nach dem Islam ist der Krieg für die Gläubigen dann Pflicht, wenn das muselmanische Gebiet von den Ungläubigen angegriffen ist, oder eigentlich, wenn die Feindesmacht eine überwiegende ist. Hören wir Mohammed: Keine Gewalt in Religionssachen! Wenn es Gott wollte, würden alle Menschen der Erde glauben; willst du sie zwingen, Gläubige zu werden? [1]) ... Von seinen Unterthanen verlangt der Islam Abgaben und Subordination; ihnen ist eine Autonomie mit derartigen Concessionen gewährt, wie man sie unter keiner christlichen Herrschaft erhielte. (Gli Armeni e Zeitun, p. 346—49). Der Krieg in der Absicht, Proselyten zu gewinnen, wird vom Propheten offen verworfen. Man zieht zur Vertheidigung von Herd und Heimat aus, und die Massenerhebung eines Volkes zum Schutze des Bodens, auf dem es geboren, ist nie von einem bürgerlichen oder reli-

[1]) Le Koran X. V. 22. p. 120. — Bažazitov vergisst die Stollen, welche den Kampf gegen die Christen bis aufs Auesserste verlangen, z. B. «Bekrieget . . . jene Menschen der Schrift, welche nicht die wahre Religion bekennen; bekrieget sie, bis sie eigenhändig den Tribut zahlen und unterworfen sind!» Le Koran IX., V. 29, p. 166. — Vgl. Lamairesse et Dujarric: Vie de Mahomet, Paris 1898, col. II. p. 207—98. — Marracci: Prodromi, p. 60—61.

giösen Gesetzbuch irgend welcher Nation verboten worden. Zum Beweise unseres Satzes berufen wir uns auf Vladimir Soloviev: Zweifelsohne war der heilige Krieg für Mohammed zugleich religiöses und politisches Mittel zur Realisierung seiner Pläne; ein Gelegenheitsgesetz, das man mit Unrecht zum Princip religiöser Herrschaft erheben würde. Nicht die Bekehrung der Ungläubigen setzte sich der heilige Krieg zum Ziele, sondern die Beruhigung des politischen Gebietes des Islam. In der Lehre Mohammeds ist er enge mit der religiösen Toleranz verbunden. (Bažazitov p. 54—55).

Nach diesen Auseinandersetzungen ist es Geschichtslüge, wenn man die rasche und wunderbare Ausbreitung des Islam der Gewalt zuschreibt. Mohammed begann seine Predigt unter dem ihm feindlichen und obendrein höchst stolzem Stamme der Karaišiten (Müller I. p. 32); ist es da vernünftig, das Schwert zum Mittel der Eroberung der Seelen zu machen? (Da Castries p. 75—77). Unnütz wäre es, in vergangenen Jahrhunderten nach Beweisen zu suchen, dass die Theorien vom heiligen Kriege nur eine Spätfrucht der antiislamitischen Literatur sind. Die Franzosen haben sich Tunesiens bemächtigt, wo das Banner des Propheten flatterte: hat etwa Marokko seine ruhige Haltung aufgegeben, um gegen die in muselmanisches Gebiet Eingefallenen die Reite der Wüste in Bewegung zu setzen? . . . Egypten hat sich unter das Joch der Engländer gebeugt, die dort unter dem Vorwande der Civilisierung Grausamkeiten vollbrachten; hat die Türkei gegen sie die Gläubigen von Mekka und Medina entfesselt, die mit Recht für die thätigsten Herde des Islam gelten? (Bažazitov p, 56). Andere Beispiele könnte man in grosser Zahl anführen; genug an diesen, denn unparteiische Geister

werden die Anklagen, welche das Zeugnis der geschichtlichen Thatsachen nicht vertragen, auch nicht unterschreiben.

12.

Polygamie und Sclaverei sind die usque ad nauseam wiederholten Hauptbeschwerden der Koranfeinde. Man bedenkt aber einen mildernden Umstand nicht, der Mohammeds Vorgehen vollständig rechtfertigt; er predigte seine Religion einem barbarischen Volke mit groben und verkommenen Sitten; sollte er dessen Vorurtheilen vor den Kopf stossen und dadurch den Erfolg seiner Predigt in Frage stellen? . . . Die Klugheit rieth ihm zum Aufschub, und, anstatt mit den Traditionen plötzlich zu brechen, gieng er mit weiser Mässigung vor. Die Sclaverei konnte er bei den Arabern nicht unterdrücken; die diesbezüglich von ihm geplanten Reformen scheiterten an unüberwindlichen Hindernissen. [1]) Aber das traurige Los der Sclaven wollte er lindern; sein Verdienst ist es, Gedanken zum Ausdruck gebracht zu haben, die allmählich zur völligen Aufhebung der Sclaverei führen mussten.

Selbst in unseren Tagen ist die Sclaverei sogar bei christlichen Völkern als eine sociale Nothwendigkeit betrachtet worden; ein Beweis dafür ist der amerikanische Secessionskrieg. Wenn nun trotz einer vorgeschrittenen Civilisation die Achtung vor der Menschenwürde nicht so hoch ist, wie man sie wünschte, dürfen wir dann den Propheten tadeln, dass er nicht mit einem Federstriche Gesetze und Sitten abschaffte, die nicht sein Werk waren und die niemand missen wollte? (Bažazitov p. 66). Mohammed wusste, er würde der heftigsten Opposition be-

[1]) Müller I. p. 206.

gegnen, wollte er dem Drange seiner edlen Nater folgend, die Sclaverei aufheben, ohne vorher die Geister darauf vorbereitet zu haben. Da sein Traum nicht ausführbar war, glaubte er der besseren Eingebung zu folgen, wenn er das Los der Sclaven milderte. Er prägt den Satz ein, dass der Sclave nicht ein wertloses Wesen ist, dessen Stirne kein Strahl Gottes bescheine; er ist ein Mensch, dessen dienende Stellung ihn noch nicht zum Thiere herabdrückt. Wer ihn über Werke der Nächstenliebe um Rath fragte, dem antwortete er, dass der Loskauf eines Sclaven eine Gott wohlgefällige Wohlthat ist. (Barthis p. 194—97). Abdullah-bin-Massud erzählt, dass ein Araber den Propheten einst fragte, wie oft man einem Sclaven verzeihen oder ihn begnadigen solle; „siebzigmal des Tages", antwortete dieser. (Bažazit. p. 67).

Zur Zeit des Propheten überstieg der Kaufpreis eines Sclaven nicht den des Viehes; niemand dachte daran, sie als freie Menschen anzuerkennen. Mohammed schaffte diese sonderbaren Ansichten ab. Er sagt, die Ungleichheit unter den Menschen entspringe nur aus dem Wissen und den moralischen Qualitäten, der Sclave unterscheide sich nicht wesentlich vom freien Menschen; und er war in der Anwendung dieses Satzes so strenge, dass er den Gebrauch des Ausdruckes Sclave als für die Menschenwürde schimpflich verbot. Die Tochter Abu-Bekr's hat uns folgende Anekdote aufbewahrt: Eine Mondesfinsternis hatte die Araber in Schrecken gesetzt und sie kamen zum Propheten; dieser benützte die Gelegenheit, um seine Jünger zur Freilassung ihrer Sclaven zu bewegen, damit sie den Zorn des Höchsten versöhnten. (Bažazit. p. 67).

Mohammed sorgte auch für die Erziehung der Sclaven und wollte sie mit allen Rücksichten der Nächsten-

liebe behandelt wissen . . . Eure Sclaven, sagte er, sind eure Brüder, speiset und sättiget sie von den Gerichten eures Tisches. Der Koran lehrt uns darüber: Betet Gott an und thut zu seinem Cult nichts hinzu; erzeigt Güte gegen eure Väter, Mütter und Verwandten, gegen die Waisen und Armen, gegen verwandte und fremde Untergebene, gegen eure Mitmenschen, gegen Reisende und Sclaven. (Le Koran, IV. v. 40. p. 75). Oft sieht man den Propheten offen für die misshandelten Sclaven gegen ihre Herrn Partei nehmen. Abizar erzählt, er habe einst in Gegenwart des Propheten einen Sclaven angeredet: „Sohn der Schwarzen"; da habe ihn der Prophet sanft getadelt: „Was sagst Du, Abizar? . . . die Weissen stehen in keiner Weise höher als die Schwarzen." Er rieth seinen Jüngern, ihre Sclaven nicht hilflos zu lassen, sie nicht zu Arbeiten über ihre Kräfte zu zwingen, sie nicht zu bedrücken. Die Lehre Mohammeds, sein Beispiel und seine Menschenliebe zeigen also, dass man ihm mit Unrecht vorwirft, er habe die Sclaverei gerechtfertigt und gebilligt. (Bažazit. p. 68) [1]).

13.

Die Polygamie! Der Feminismus ist modern; immer mehr arbeiten die Frauen an ihrer Emancipation und der Befreiung von der Autorität oder, wie man sagt, dem „Joche" des Mannes. Die völlige Gleichheit der Geschlechter ist unseres Erachtens eine sehr schöne Theorie, deren praktischer Wert aber schwer zu beurtheilen ist; die Lösung dieses Problems muss der Zu-

[1]) Die Lage dev Sclaven im Orient ist der der Dienstboten in Europa weit vorzuziehen; sie gehören zur Familie, können sogar mitunter eine Tochter des Hauses heiraten und zu den höchsten Ämtern gelangen. Lebon p. 395.

kunft überlassen bleiben. Hier genüge die Bemerkung: die Ungleichheit der Geschlechter stützt sich auf physiologische Gründe, die Natur selbst hat zwischen Mann und Weib Unterschiede gesetzt, die keine Träumerei wegphantasieren wird. (Bažazit p. 69—70).

Als Mohammed auftrat, war die Lage der Frau bei den Arabern trauriger und gedrückter, als man es sich denken konnte. Die Mutter, welche ein Mädchen geboren, wurde mit Schmähungen und Vorwürfen überhäuft; dieses selbst wurde manchmal lebendig begraben, und dies vor den Augen der Mutter, deren Thränen nur die dem Gatten angethane Schande beweinen durften. (Lebon p. 428). Dieser elenden Lage hat Mohammed das Weib entrissen. ihm die Rechte auf das Haus und die Kinder wiedergegeben.

Zunächst beschränkte er die Ungebundenheit; gegen die excessive Polygamie beschränkte er die Zahl der Frauen, die geheiratet werden dürfen, gesetzlich auf vier und machte aus seiner Vorliebe für die Monogamie kein Hehl. Die Polygamie duldet er, um nicht mit roher Hand den Traditionalismus der Araber zu erschüttern und den Erfolg seines Unternehmens in Frage zu stellen. (Müller I. p. 205, — The Coran, by George Sale, 1825, London, p. 56. — De Castries p. 111. — Lebon p. 435).

Dank der Gesetze des Koran wurde die Ehe wieder zu Ehren gebracht. Die Zustimmung dazu und weiter die freie Unterwerfung des Weibes unter die Autorität des Mannes wurde, was bis dahin unerhört war, gewissermassen Sache des freien Willens. Ohne Zwang und Gewalt nahm die Frau selbst alle Familiensorgen auf sich und verzichtete theilweise auf ihre Freiheit, um ihr Schicksal an das des Gatten zu knüpfen. (Bažazit. p. 71). Andererseits umgab der Koran die Polygamie

mit soviel Einschränkungen und Schwierigkeiten, dass man wohl sagen kann, er hatte vor, dieselbe mit wenigen Ausnahmen unmöglich zu machen. Heute tragen die neuen Lebensbedingungen und der harte Kampf ums Dasein zur allmählichen Unterdrückung der Polygamie bei den Muselmanen bei, und die Jünger des Propheten lassen sich immer mehr von der Anschauung durchdringen, dass die genaue Beobachtung der Moral des Islam die Ausschreitungen des Harem ausschliesst. (Les conditions de la femme muselmane, par Ali Kemal, La Revue d'Europe, Juli 1900, p. 38).

Die Koranlehre ist diese: Fürchtet ihr, gegen die Waisen ungerecht zu sein, so heiratet nur wenige Frauen, zwei, drei, oder vier von denen, die euch gefallen; fürchtet ihr noch weiter, so heiratet nur eine oder eine Sclavin (Le Koran, IV. v. 3. p. 69). Der Commentator Fakr-razi erklärt diese Stelle: „Die der Polygamie huldigenden Araber entehrten das Weib und zeigten sich ungerecht gegen dasselbe; da bestimmte das Korangesetz, dass das Familienoberhaupt die Gesetze der Gerechtigkeit bezüglich der Frauen und Kinder nicht verletzen dürfe; um nicht in Noth zu gerathen, ist es besser, die Zahl der Frauen möglichst einzuschränken und nur eine zu haben." Andere Commentatoren sagen, dass Gott den belohnt, der nur eine Frau genommen hat. Daher ist die Polygamie weit davon, der Eckstein des islamitischen Lehrgebäudes zu sein. (Bažazitov p. 72).

14.

Man wirft dem Islam dann vor, er sehe im Weibe nur einen Gegenstand des Vergnügens, habe demselben die Aureole als Mutter und Gattin genommen und ihm eine erniedrigende Rolle, eine schwere Sclavenkette auf-

erlegt. Und doch wird Mohammed nicht müde, die diesem zarten und gebrechlichen Wesen, das der Mann an sein sorgenvolles Dasein kettet, schuldige Ehrfurcht zu betonen. Er empfiehlt den Gatten gegenseitige Liebe, Vermeidung von in Streitigkeiten ausartendem Zwist und Übung gegenseitigen zarten Wohlwollens. (Ib. — Castries p. 122). Wenn der häusliche Herd von der Sonne einer Gattin und Mutter beschienen wird, so soll der Mann Gott dafür danken und sich dieser besonderen Wohlthat freuen. Die gegenseitigen Zuvorkommenheiten der Gatten besänftigen nach den Worten des Propheten den Zorn des Höchsten. Den Frauen empfiehlt er Achtung und Unterwerfung; das Paradies der Frau ist nach ihm zu den Füssen ihres Gatten. (Bažazit. p. 74).

Besondere Beachtung findet die rechtliche Seite der Ehe, die im Koran mit einer den anderen Religionsbüchern unbekannten Ideentiefe auseinandergesetzt ist. Mohammed bestimmte, dass die Sorge für den Unterhalt der Familie dem Manne zufalle. Der Vater ist gehalten, sich gegen die Kinder liebevoll zu zeigen, deren Erziehung zu überwachen, für ihre Zukunft zu sorgen, ihnen die Mittel zu verschaffen, ihre Kenntnisse zu erweitern und sich der Gesellschaft nützlich zu machen, besonders aber ihre sittlich-religiöse Heranbildung zu fördern. Wer diese Pflichten erfüllt, verdient nach Mohammed in der Achtung der Menschen sehr hoch zu steigen. Bezüglich der Missverständnisse zwischen Gatten ermüdet Mohammed nicht mit dem Lobe jener, die an der Wiederversöhnung arbeiten. Eines Tages kam eine Frau zu ihm und beklagte sich über Gleichgültigkeit und Kälte ihres Gatten. Von den Thränen der Frau gerührt, rief Mohammed sogleich den Mann, hielt ihm sein hässliches Verhalten vor, einte beide wieder, segnete

sie und trug ihnen auf, hinfort in Frieden und gegenseitiger Liebe zu leben. Dies war nicht vergebens.

Man erzählt auch, dass der Iman Šahik eine sehr böse Frau hatte; man warf ihm seine Schwäche vor und rieth ihm, sich von ihr zu trennen. „Gott behüte!“ antwortete er, „ihr sagt, meine Frau sei böse und ich nicht; wenn ich gegen sie so handelte, wie sie gegen mich, dann wäre ich böse, und diesen Flecken will ich von meinem Rufe fern halten. (Ib. p. 75—76).

Der beste Mann ist nach einem Hadis Mohammeds jener, der durch die Schönheit seiner Seele die feste Stütze der Familie ist und nichts kommt an Wert den häuslichen Tugenden einer treuen Gattin gleich.

Um über die Lage der muselmanischen Frau mehr Klarheit zu gewinnen, berufen wir uns auf den Frauencongress zu Brüssel, 1897. Nach den Acten dieses Congresses hat die moderne Frau an der niederen und stillen Arbeit, auf der das Familienglück ruht, keinen Gefallen mehr; sie fühlt sich von Beschäftigungen angezogen, die sie ihrem Berufe als Gattin und Mutter entziehen. Diese Theorien laufen darauf hinaus, den Grundbegriff der Familie zu zerstören, Mann und Frau in der Ehe nur durch einen Vertrag geeint zu betrachten, der beiden Theilen getrennte Rechte und sogar ein besonderes Budget lässt. Das ist doch beinahe schon der Ruin des häuslichen Herdes. Die Frau, ohne Kenntnis ihrer Rolle, ursurpiert den Platz des Mannes, verlässt das Haus, gibt sich dem Luxus hin und, ohne Ideen- und Gefühlsgemeinschaft mit dem Gatten, überlässt sie diesen wehrlos den ungezügelten Leidenschaften. (Ib. 76, 77).

Nach dem Islam steht die Frau physiologisch und intellectuell unter dem Manne; diese angeborne Schwäche nimmt ihr aber nicht ihre Rechte, denn sie kann unter

ihren Werbern frei wählen. Weder Eltern noch Verwandte können ein Mädchen zwingen, seinen Leben mit einem ungeliebten Manne zu theilen. Die Frau kann ihre Zukunft dadurch sichern, dass ihr vom Gatten eine entsprechende Summe ausgesetzt wird, die ihr im Falle der Scheidung zufällt. Der Gatte hat für ihren Unterhalt zu sorgen, kann er dies nicht, so kann die Frau sich von ihm trennen und in das Elternhaus zurückkehren. Der Gatte kann seine Frau auch zu keiner Arbeit über ihre Kräfte zwingen, kann sie nicht ohne gesetzlichen Grund entlassen, um eine andere zu heiraten.

Ist die Ehe eine polygame, so herrscht strenge Gleichheit unter den Haremsfrauen. Der Gatte hat nicht das Recht, das Eigenthum seiner Frau wegzugeben oder zu verkaufen, er darf sich nicht einmal darum kümmern, wie sie mit ihrem Vermögen umgeht. Die Witwen erhalten einen Theil der Güter ihres Gatten, und gewöhnlich ist man gegen sie generöser als gegen die übrigen nahen Verwandten; auch die Töchter haben Antheil am väterlichen Erbe und der ihnen zukommende Theil gelangt in die Hände des Gatten. (Ib. p. 76—77).

Die Frauen können auch als Zeugen vor Gericht erscheinen; sie haben das Recht, in den Scheidungsprocessen ihre Sache zu vertreten, als Vormünderinnen zu functionieren und bei den Kanafiten können sie sogar Richterinnen werden. Das Strafgesetz verschont sie mit schweren Strafen und Züchtigungen. (Barth. p. 197—203).

Was die Scheidung anbelangt, darf man nicht vergessen, dass die Ehe bei den Muselmanen kein Sacrament ist, sondern ein gesetzlicher Vertrag, und dessen Lösung bedarf keiner langen Formalitäten oder diffamierender Ursachen. Sogar diese letzteren ziehen nicht strenge den Bruch des ehelichen Bandes nach sich, ausser

wenn eines der Gatten ihn fordert. Auch ist die Scheidung nicht etwas Neues im Islam; man begegnet ihr auch in der Bibel. (Bažazitov p. 79—82).

Der von materiellen Interessen geblendete Gatte hat bei den Arabern seine Frau oft misshandelt und das Zusammenwohnen mit ihm unmöglich gemacht; um diesem langen Martyrium zu entgehen, verliess die Frau das Haus, aber ihre Mitgift wurde ihr nicht wiedergegeben. Diesem Missbrauche wollte der Prophet Einhalt thun, ohne doch die Traditionen und Sitten der zu regenerierenden Gesellschaft zu verletzen [1]). Vor Allem bestimmte er ziffernmässig die Gründe, welche die Scheidung zur Folge haben, nämlich: mangelnde Liebe und Neigung zwischen den Gatten, Unvereinbarkeit der Ansichten und Charaktere. Um diese Ursachen zu beseitigen, empfiehlt er seinen Jüngern, ihre Frauen mit Achtung zu behandeln und unnützen Streit zu vermeiden. Die Scheidung, sagte er, ist ohne Zweifel schmerzlich, aber oft nothwendig, indess muss man alle Mittel aufbieten, um es zu diesem Äussersten nicht kommen zu lassen. (The Coran, p. 183—86). Können sich die Gatten nicht verstehen, so sind die beiderseitigen Eltern berufen, durch wiederholte Mahnungen die Einheit wieder herzustellen; führen

[1]) Die von Bažazit. angeführten Übelstände dauern im Orient aber fort. Die im Orient allgemeine Ehescheidung ist eine Verletzung der Frauenrechte. Es gibt launische und interessierte Ehemänner, welche die Gesetzesbestimmungen missbrauchen. Sie brauchen nur ein Wort auszusprechen, um ihre armen Frauen ungerechter Weise zu entlassen, da diese gegen derartiges Unrecht kein Hilfsmittel haben. Freilich muss der Mann in diesem Falle der Frau eine bestimmte Summe zahlen, eine Art schon vorher im Ehecontracte bestimmten Schadenersatzes; wenn aber die Gatten einmal eine Scheidung entscheiden wollen, so lassen sie die Frauen derart leiden, dass diese ihnen schliesslich freiwillig das Recht einräumen, um ihre Freiheit wieder zu erlangen und den seelischen Leiden zu entkommen, — Revue d'Europe, August 1900, p. 121.

auch diese Bemühungen zu nichts, dann erst schreite man, wiewohl ungern, zur Scheidung. Aber das Urtheil wird nicht endgiltig gefällt; nach alter Sitte wird ein Aufschub von einigen Monaten gewährt, und wenn während dieser Zeit die Gatten die gegenseitigen Beschwerden zu vergessen und das eheliche Band nicht mehr zu brechen geneigt scheinen, wird das Urtheil zurückgezogen.

Freilich ist die Initiative zur Scheidung meist der Willkür des Mannes überlassen; aber auch die Frau kann dieselbe fordern und erlangen. Jedenfalls ist der Mann, der nach dem Gesetze seine Frau entlässt, nicht jeder Verpflichtung ihr gegenüber ledig; er muss ihr die Mitgift zurückerstatten, und ihr eine Geldsumme überantworten.

Dies sind also Mohammeds familienrechtliche Bestimmungen; ob sie von Erfolg gewesen? . . . Die beste Antwort auf diese Frage geben die Schwierigkeiten, die sich in Europa vom juridischen Gesichtspunkte für die verwickelte Frage von Ehe und Scheidung ergeben.

15.

Nun glauben wir zur Genüge bewiesen zu haben, dass der Islam nicht als System dem Fortschritte und der Civilisation des Westens entgegensteht. Er ist die jüngste der Religionen, die sich in die Erde theilen, sammelt und assimiliert sich aus allen Religionsbüchern das Beste. Der Islam ist keine Kirche in dem Sinne einer vom Staate getrennten Institution, wo die Kirche einen moralischen Einfluss auf die Seelen ausübt; auch sein Clerus ist keine privilegierte Kaste. Daraus folgt, dass bei den Gläubigen Moral, Politik und Religion enge verbunden an demselben Ziele arbeiten und das öffent-

liche Wohl durch Beobachtung der besten socialen Tugenden sichern. (Bažazitov p. 83). Hören wir den Propheten: Die Tugend besteht nicht darin, dass ihr euer Gesicht nach Sonnenaufgang oder Sonnenuntergang wendet; tugendhaft sind die, welche an Gott und den jüngsten Tag, an die Engel und Bücher und an die Propheten glauben; die um Gottes willen ihren Nächsten und den Waisen helfen, wie den Armen, Reisenden und Bittenden; welche die Gefangenen loskaufen, das Gebet üben, Almosen geben, die eingegangenen Verpflichtungen erfüllen und sich in Widerwärtigkeiten und zur Zeit der Gewalt sich geduldig erweisen; diese sind gerecht und fürchten den Herrn. Seit dem siebenten Jahrhundert proclamiert der Islam die Demokratie, die Hebung der socialen Stellung der Frau; Mohammed erschien als kühner Neuerer, als Reformator ohnegleichen. Er stürzte die Patriarchalherrschaft, auf der die arabische Gesellschaft aufgebaut war; er stiess den aristokratischen Tendenzen seiner ersten Jünger vor den Kopf, hob jedes Rassenprivileg, jeden Geburtsadel auf; „alle Menschen", predigte er, „sind Kinder Adams, den Gott dem Staube entnahm." Sein Leben legt dafür Zeugnis ab; Keiner sah ihn je äussere Zeichen der Achtung fordern; den Glanz eines Thrones oder demüthigende Kniefälle; inmitten seiner Jünger nahm er Platz, um ihnen die Schätze seiner Lehre zu eröffnen. „Ich bin nur ein gewöhnlicher Sterblicher", pflegte er zu wiederholen und entzog sich dadurch den Ehrungen und der Anbetung der Menge. (Bažazit. v. 172, p. 26). Jemand fragte ihn eines Tages, welchen Platz man ihm anwiese, wenn er den Islam annähme. Der Prophet antwortete: „Du wirst den gleichen Platz wie die anderen bekommen." Ja, die demokratischen Ideen lagen so tief in seiner

Seele, dass er nie eine Anspielung auf seine vornehme Abkunft vom Stamme der Koreišiten machte. (Müller, I. p. 32. — Amari I. p. 63).

Der despotische Absolutismus ist das gerade Gegenstück der Demokratie; der Absolutismus des Islam ist aber lange nicht so absolut, als man glaubt. Nach der Lehre des Propheten sind die Regierenden dem Gesetze, d. h. dem Koran, der Sonna, den Entscheidungen der Weisen, der öffentlichen Meinung unterworfen; es gibt im Islam keine noch so hohe Autorität, die sich dem Joche des Gesetzes entziehen könnte. Der Herrscher hat den Befehl über die Armee, richtet in letzter Linie, überwacht alle Zweige der Verwaltung, ist mit den ausgedehntesten Vorrechten ausgestattet, und Alles nur, weil die Gesetzgebung des Islam ihm die Ausnahmsrechte überträgt. Die Bürger sind alle ohne Unterschied berufen, die Einhaltung der vom muselmanischen Codex sanctionierten Gesetze zu überwachen. Das Gesetz ist eben für die Jünger des Propheten heilig und unverletzlich (Bažazit. p. 85—86). Gehen wir zu den ersten Jahren der Hedžra zurück, um zu erfahren, was die Muselmanen veranlasste, sich Gesetzen zu unterwerfen, deren sittliche Höhe anerkannt werden muss.

Während seines Lebens bestimmte Mohammed Niemanden zur Nachfolge; auch im Augenblicke des Todes unterliess er es, einem oder dem anderen Jünger die Vollendung seines Werkes anzuvertrauen. Der Thron des Chalifen war leer geworden; während die sterblichen Reste des Propheten leblos in seinem Zimmer lagen, begab sich Abu-Bekr in die Moschee und feuerte seine Zuhörer an: „Gläubige, der Prophet hat soeben diese niedere Welt verlassen und ist in das ewige Reich eingegangen; er ist todt. Aber der Allmächtige, an den

er glaubte und den wir anbeten, lebt in seinem unvergänglichen ewigen Wesen weiter. Uns gehört es zu, einen Mann zu erwählen, der fähig ist, seine Religion zu verbreiten und zu befestigen.“ Auf die Aufforderung Abu-Bekr's [1]) that man sich nach einem Streite zwischen Mužahers und Ansars an einer kleinen, Sahif-bin-Saïd genannten Örtlichkeit zusammen, und der Redner empfieng das schwere Erbe des Propheten. Man kann nun keinen besseren und achtungswürdigeren Chalifen nennen, als den ersten Nachfolger Mohammeds. Die Versammlung der Gläubigen hatte ihm das Scepter des Islam in die Hände gegeben und von da an fügte man zu Koran und Sonna eine dritte Quelle der Gesetzgebung, einen Rath, der die Aufgabe hat, juridische, vom Koran nicht entschiedene Fragen zu lösen [2]). So ergänzte und berichtigte die mündliche Lehre das geschriebene Gesetz. „Gottes Hand ist über der Menge“, sagt ein muselmanisches Sprichwort, d. h. die öffentliche Meinung hat Gesetzeskraft. (Bažazitov p. 87—88).

Diese dritte Quelle der Gesetze erwies sich aber bald als ungenügend. Der Islam hatte sich in mehreren Ländern rasch verbreitet; er stand zahlreichen, durch Koran oder Volksstimme unlösbaren Schwierigkeiten gegenüber und man musste zu einer vollständigen und detaillierten Gesetzgebung greifen. Wie die Tradition erzählt, schickte Mohammed einst seinen treuen Freund Maasa nach Yemen und fragte ihn vor der Abreise, was er thun würde, wenn unvorhergesehene Schwierigkeiten seine

---

[1]) Dozy p. 161—65.

[2]) Die Sunna genannte Gesetzsammlung umfasst die Aussprüche, Rathschläge, mündlichen Gesetze des Propheten, seine Handlungen, Gebräuche und stillschweigenden Approbationen. Vgl. D'Ohsson I. p. 5—9. — Dozy p. 121—25. — Herbelot: Bibl. orient. 1776, p. 807. — Müller I. p. 189

Pläne durchkreuzten. „Ich werde mich an den Koran halten", erwiderte er." — „Und wenn der Koran nicht antwortet?" — „So werde ich nach der Sonna handeln." — „Und wenn auch diese schweigt?" — „Dann werde ich meiner eigenen Ansicht folgen." Mohammed gab ihm recht und dankte Gott, dass er seinen Jünger erleuchtet. (Bažazit. p. 89).

Um die Lücken der muselmanischen Gesetzgebung auszufüllen, legten die Commentatoren den Grund zur Jurisprudenz des Islam. Dieser Ruhm gebürt vor allem vier in der muselmanischen Rechtsgeschichte berühmten Imams: Abu-Hanifah, Šafii, Malik und Hanbal. (Brockelmann p. 169 ff. — D'Ohsson p. 10—17). Ihre Arbeiten eröffneten dem Islam eine weite Bahn fortschrittlicher Gesetzgebung; je besser die socialen Verhältnisse des Volkes wurden, umsomehr förderte die muselmanische Gesetzgebung civilisatorische Bestrebungen durch tolerante und liberale Gesetze. Würde selbe ohne Voreingenommenheit studiert werden, so fielen viele weit verbreitete Irrthümer gegen den Islam in den Staub, und man würde finden, dass Glaube und Moral desselben vom Geiste der Toleranz getragen sind.

16.

Wir sind am Ende unserer Studie; auf dem Boden des Dogmas und der Moral haben wir mit grösster Treue die in der muselmanischen Welt herrschenden Anschauungen dargelegt: Zweck dieser Apologie des Islam ist, jene hartnäcklgen Gegner aufzuklären, die den Jüngern des Propheten nicht das Recht zugestehen wollen, neben ihren europäischen Brüdern zu leben und am Aufbau der modernen Civilisation mitzuarbeiten. Diese Apologie wendet sich aber auch an jene Musel-

manen, die von edlem Eifer getrieben werden. Die islamitische Welt befindet sich leider in einem Zustande der Stagnation und gleichgiltigen Ruhe; die conservativen Tendenzen führen sie auf eine ziellose Bahn, in eine unbegrenzte Öde, auf die verschlungenen Wege eines Urwaldes; dieser Wechsel von Grösse und Verfall, von thätigem Leben und entnervendem Hinsiechen ist nicht das Wesen des Islam. Wir begegnen ihm bei allen Völkern, denn überall gibt es einen Fanatismus der Vergangenheit, der sich nicht einen Finger breit auf unerforschte Pfade begeben möchte. Die Muselmanen müssen sich wieder für die hohen Principien begeistern, die einst das Gebäude des Islam auf unerschütterliche Grundpfeiler stellten. Zurückgreifen auf den wahren Geist des Koran heisst nicht denselben ändern: Unser Tadel trifft jene, die vielleicht in guter Absicht Reformen und Neuerungen vorschlagen, welche den religiösen und sittlichen Lehren Mohammeds entgegen sind. Um nicht beiderseits in den Abgrund zu stürzen, muss man den Mittelweg einschlagen, und der Islam würde gestürzt werden, wollte man an seiner Basis rühren. Diese muss unangetastet bleiben, wenn man auch alles parasitische Gewächs entfernt; dann wird das Licht des Islam mit neuem Glanze leuchten. In einer so bewegten Zeit, wie die unsere, da die materiellen Interessen den Pflichten gegen Gott voranstehen, wo der Materialismus die spiritualistische Auffassung des Lebens bedroht, ist der Koran nicht ohne Zukunft. Der Fortschritt, den man uns unermüdlich anpreist, gleicht in jeder Hinsicht der Säule Nabuchodonosors in der Bibel; deren Füsse waren aus Thon, und so ruht der Fortschritt auf einem Schlammlager; seine Anbeter beugen sich vor einem schönen Götzen, ihre Seele ist vom heissen Hauche des Pessimismus aus-

gedörrt, und der Ekel am Leben stürzt sie wehrlos in die Arme des Todes.

Diese Periode des Zweifels und religiöser Erschlaffung wird aber nicht lange dauern; unsere Fähigkeiten finden nur in Gott ihren Schwerpunkt. Gott entsagen heisst einen Fluss von der Quelle trennen und austrocknen. Weder Wissenschaft noch Religion allein geben unserem Leben Harmonie (Bažazitov p. 95). Man muss sie vereinen und versöhnen, um alle unsere Kräfte ins Gleichgewicht zu bringen, und bei diesem Regenerationswerke wird der Koran nicht hinter seiner Aufgabe zurückbleiben.

17.

Der gelehrte Imam Bažazitov schliesst sein interessantes Buch mit einer lauten Anklage gegen den Fortschritt, den er den Feind des Übernatürlichen nennt; er scheint in russischer Sprache die neuen und originellen Gedanken von Brunetière's „Banqueroute de la science" zusammenfassen zu wollen. Diese Gedanken bilden das Substrat und den Ausgangspunkt der muselmanischen Apologie des Islam. Ohne sie zu discutieren bemerken wir nur, dass sie vom wissenschaftlichen Standpunkt den Koran nicht rehabilitieren und die seinen religiösen und moralischen Begriffen anhaftenden Mängel bestehen lassen. Was der muselmanischen Apologie des Islam fehlt, ist gerade die wissenschaftliche Methode und Art. Man ist bemüht, den Koran in den Augen seiner Gegner zu heben, aber man bekümmert sich nicht um eine wissenschaftliche Discussion seiner Theorien. Diese Apologeten suchen in den blutigen Blättern der Geschichte des Islam nur nach für ihre Ansichten günstigen Thatsachen und Episoden; was ihnen unbequem ist, wird sorgsam bei Seite geschoben. Der Koran gilt ihnen als das vollendetste Religionsbuch,

das der vom himmlischen Lichte erleuchtete Menschengeist je geliefert [1]). Um diese Behauptung wahr zu machen, hätten die Apologeten des Islam sich aber erst an eine klar ausgearbeitete Theodicee und Ethik der Muselmanen machen müssen. Dabei würde sich das Fundamentaldogma des Islam, der religiöse Eklekticismus, als eine Theorie erweisen, die man nicht annehmen kann, ohne in eine Unmasse absurder Widersprüche zu verfallen. Evangelium und Koran verfolgen getrennte Pfade und enthalten einander widersprechende Lehren. Der Eklekticismus der Koranapologeten beweist, wie vorsichtig Mohammed war, als er jedem die Freiheit liess, in der ihm passendsten Religion sein Heil zu suchen. Vermag aber ein solcher Laxismus die Zweifel zum Schweigen zu bringen, oder die Gewissensangst jener zu beruhigen die sich von der Vernunft verpflichtet fühlen, der Wahrheit die Rechte nicht abzuerkennen, welche man dem Irrthum zuerkennen möchte? . . . .

Es liegt uns ferne, das Gute im Koran a priori abzuweisen. Die heftigsten unter den christlichen Polemikern haben gerne anerkannt, dass der Koran ausser der unnachahmlichen Schönheit des Stiles und dem lyrischen Zuge, der ihm oft epische Grösse verleiht, höchst erhabene Moralprincipien enthält. Mohammed predigt den Monotheismus, sein Gottesbegriff ist frei von materialistischen Irrthümern. Der Koran ermahnt die Gläubigen zum Almosengeben, zur Gerechtigkeit, Nächstenliebe und

---

[1]) Wenn aber — wie dies unbestreitbar feststeht — die Bekenner des Islam die besseren Menschen sind, die Gebote der Barmherzigkeit unendlich inniger und umfassender befolgen, als die Bekenner des Evangeliums, dann Messieurs, kann keine Frage sein, welche der beiden Religionen als die moralischere oder wenigstens social praktischere anzusehen ist. — Barth, p. 170. — Hughes, Notes on Muhummedanism, A dictionary of Islam London, 1896, p. 398—99.

Achtung der Autorität. Der Islam hat auch die Stellung der Frau gehoben; hat er auch die Polygamie nicht verhindert, so bemühte er sich doch, der Frau als Gattin und Mutter eine würdigere Rolle zu sichern. Genügt aber all dies, um der Koranmoral vor den erhabenen Vorschriften des Evangeliums den Vorzug zu geben? . . . Muss die Verblendung des Hasses so weit gehen, dass man behauptet, die christliche Moral stehe bezüglich Nächstenliebe, Wohlthätigkeit, Hebung der Menschenwürde und Besserung des Frauenloses unter der des Koran?

Wir haben nicht vor, die Theologie des Islam zu bekämpfen; das ist schon von P. Marracci geschehen, und trotz seiner Übertreibungen ist sein Werk ein schönes Denkmal katholischer Gelehrsamkeit im 17. Jahrhundert. Unsere Absicht ist, zu zeigen, dass die Apologie des Islams einen verfehlten Weg geht. Was nützt uns denn ein prachtvolles Ausmalen der arabischen Civilisation? Es gibt Rassen, deren geschmeidiger Geist auch in einer für geistige Entwicklung höchst ungünstigen Umgebung nicht erschlafft, und die auch auf hartem Boden reichlich ernten. So steht es mit den Arabern. Übrigens geben selbst die aufrichtigsten Bewunderer des Islam zu, dass die arabische Civilisation dem Koran aufgepfropft ist wie eine Parasitenpflanze, die kräftig emporschiesst aber bald eingeht. (De Castries, p. 183). Anstatt uns von der Alhambra und den Bibliotheken Bagdad's und Cordova's zu reden, sollten uns die Apologeten des Islam erklären, warum die für die Civilisation bestbegabtesten Völker plötzlich der Sterilität und intellectuellem Marasmus verfielen, sobald sie unter das Joch des Propheten kamen. Die Araber sind nur eine Ausnahme von der Regel, und es entspräche nicht

der gesunden Logik, den Islam durch ein einzelnes Factum rechtfertigen zu wollen.

Bažazitov ist allerdings im Rechte, wenn er mit Koranstellen Mohammeds Toleranz gegen Christen und Juden beweist; aber leider vergisst er, dass der Koran kein Werk aus einem Gusse ist. Der Prophet verfasste ihn nach Umständen, Augenblickseindrücken und geistiger Verfassung. Neben den Stellen, wo Mohammed Christen und Juden einlädt, unter seiner Fahne zu ruhen, gibt es andere, die Blut und Mord athmen, wo der heilige Krieg zur Vernichtung der Ungläubigen gepredigt wird, mag man auch sagen, es sei dies nur in der ersten Übergangszeit des Islam geschehen und da gerechtfertigt gewesen. Die Commentatoren hatten bezüglich dieses Punktes keine besondere Vorliebe für feine Unterscheidungen; sie erklärten, der Prophet habe die Vertilgung der Ungläubigen zum Triumphe des Islam gepredigt und Gehorsam sei da Gewissenspflicht; die Apologeten des Islam rühmen auch die Toleranz der muselmanischen Fürsten gegen die Christen; zugleich vergessen sie aber, dass die Bevorzugung des muselmanischen Elementes gegen die Ungläubigen religiöses und politisches Rechtsprincip des Islam ist. Die Ungläubigen dürfen nicht ausgetilgt werden, weil der Herr mit dem Verzicht auf alle seine Sclaven ipso facto seiner besten Einnahmsquelle entsagen würde. Daher ist die islamitische Toleranz im Grund nur eine utilitarische Massregel; wäre bei ihrer Übung eine Gefahr, so würde der Islam nicht zögern, die Drohungen und Anatheme Mohammeds gegen die Rebellen gegen Gottes Gesetz in Thaten umzuwandeln. Die Apologie des Islam beobachtet discretes Schweigen über Blutbäder unter den dem Halbmond unterworfenen Christen. Die in Brand gesteckten

Städte, die Tausende durch das Schwert umgekommener Christen, die aus Christushass hingemordeten Frauen und Kinder, die Greuel, welche im 19. Jahrhundert Griechenland, Bulgarien und Armenien in ein Blutbad umwandelten, zählen nicht in der Geschichte der muselmanischen Toleranz. Mit heller Freude citiert man Mohammeds Worte, welche Achtung der Juden und Christen gebieten, aber man weist den Leser nicht auf jene Stellen hin, die Mord und Tod der Ungläubigen predigen. Die Widersprüche Mohammeds gestatten den Koran-commentatoren, nach Bedürfnis bald die Toleranz, bald den offenen Krieg gegen das Christenthum zu rechtfertigen, und die Annalen der muselmanischen Eroberungen erzählen gar oft von Plünderungen und Verwüstungen blühender und glücklicher Gegenden durch die Heere des Islam.

Wir fürchten, den Leser zu ermüden, wollten wir noch unsere Zweifel an der beneidenswerten Lage der muselmanischen Frau und der Unverletzlichkeit jener Justiz zum Ausdruck bringen; es wäre leicht, das glänzende Gemälde der muselmanischen Apologeten zu verdunkeln. Das würde uns aber zu weit von unserer Aufgabe abführen; wir wollten nur zeigen, dass die Apologie des Islam der Kritik zuviel Angriffspunkte bietet. Die Rehabilitation des Islam ist, was seine Vergangenheit anbetrifft, unmöglich; über seine Zukunft wäre ein Urtheil gewagt.

Streng genommen könnte man das Gewicht der gegen den Propheten erhobenen Anklagen abschwächen; ohne das christliche Bewusstsein zu verletzen, kann man doch den Polemikern des Mittelalters eine zu weit gehende Parteilichkeit in ihren Angriffen gegen den Islam zum Vorwurf machen. Aber die Apologeten Mohammeds

haben kein Recht, die Wahrheit in selbstischem Interesse zu verwischen oder zu bemänteln, feststehende Thatsachen zu bezweifeln, sich einem künstlichen Lyrismus hinzugeben, um uns die Toleranz und den brüderlichen Sinn einer Religion destructiven Geistes zu rühmen. Ex fructibus eorum cognoscetis eos, sagt uns der göttliche Meister. Wenn der Islam die sittliche und intellectuelle Spannkraft derer gebrochen hat, die von seiner Lehre gekostet, so müssen wir sagen: dieser Baum, in dessen Schatten Millionen Gläubiger ruhen, haucht ein Gift aus, das die Lebenskraft des widerstandsfähigsten Organismus auszutrocknen geeignet ist.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Der Koran 5
II. Die christlichen Polemiker des Orients und der Islam 15
III. Die christlichen Polemiker des Westens und der Islam 36
IV. Die Polemik des Islam in Constantinopel 56
V. Die Islamstudien in Russland und eine russische Apologie des Islam.
1. Die Muselmanen in Russland 82
2. Die Section für islamitische Studien an der Akademie zu Kazan 86
3. Die Islamliteratur in Russland 89
4. Die Unfruchtbarkeit der christlichen Missionen unter den Muselmanen 93
5. Bažazitov und die muselmanische Apologetik des Koran 94
6. Der Islam im XIX. Jahrhundert und die angeblichen Ursachen seines gegenwärtigen Tiefstandes . . . 95
7. Koran und Fortschritt 101
8. Die arabische Cultur 103
9. Der Fanatismus des Islam 108
10. Die Christen unter dem Joche des Islam 111
11. Der heilige Krieg 114
12. Die Sclaverei und der heilige Krieg 117
13. Polygamie und Islam 119
14. Die Stellung der muselmanischen Frau 121
15. Islam und Civilgewalt 126
16. Bažazitovs Schlussworte 130
17. Wissenschaftlicher Wert der Apologie des Islam . 132

Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. 29:3.

THE INDIAN TRAVELS OF APOLLONIUS OF TYANA

BY

JARL CHARPENTIER

UPPSALA
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. 29: 3.

THE INDIAN TRAVELS
OF
APOLLONIUS OF TYANA

BY

JARL CHARPENTIER

UPPSALA
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

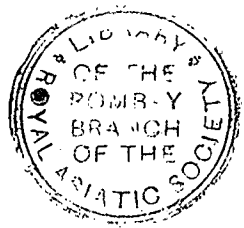
LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

UPPSALA 1934
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
34778

To

Edward James Rapson, M.A.,

Professor of Sanskrit in the University of Cambridge.



PREFACE.

On the following pages I have tried to deal with the Indian travels of Apollonius of Tyana in order to throw some more light on what has long been considered a knotty problem. Whether anyone will feel prone to accept my results remains to be seen. Still I have considered it to be not wholly without value that this problem should be taken up for renewed investigation by a scholar, who possesses at least some knowledge of Ancient Indian lore and is not wholly at sea in classical studies.

I have ventured to dedicate these humble pages to my dear and honoured friend, Professor RAPSON, as a very small acknowledgment of the splendid services he has been rendering to Indian numismatics and history.

Upsala, August 1934.

Jarl Charpentier.

I.

Antique tradition, as far as the present writer is aware, leaves it undecided whether Apollonius of Tyana was as famous during his lifetime as he undoubtedly became about a century after his death — or rather, if we are to believe Philostratus[1], his ascent to the heavenly world. In Damis of Nineveh he found a companion and an admirer who fulfilled to him the same services as did Boswell to Dr. Johnson. Still, although this Damis — known to us only through the paraphrase of Philostratus — seems to have told about the great fame won by Apollonius in Cilicia[2] and through all Asia Minor already during his early youth we cannot be sure that this is not an amelioration of the real facts. According to his biographer he performed many miracles, cured sick men[3], quelled the plague at Ephesus in a most marvellous way[4], exorcised demons[5] and snakes[6], had a most distinct knowledge of the previous existences not only of himself but also of other beings[7] etc.; and,

[1] *Vita Apollonii*, VIII, 30. Cp. RHODE *Psyche* p. 666 n. 2; *AfRW.* XXIII, 207.

[2] *Vita Ap.* I, 8: ξυνήεσαν ἐς τὰς Αἰγὰς ἐφ' ἱστορίᾳ Κίλικές τε αὐτοὶ καὶ οἱ πέριξ, ὅ τε Κιλίκιος λόγος »ποῖ τρέχεις; ἢ ἐπὶ τὸν ἔφηβον;» ἐπ' ἐκείνῳ τε ἐλέγετο καὶ παροιμιώδη τιμὴν ἔσχεν.

[3] Cp. e. g. *Vita Ap.* IV, 1.

[4] *Vita Ap.* IX, 10; on this episode, of which there is a slightly different version in *Schol. Flor. on Euripides's Hec.* 1265, cp. ROSCHER *Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side*, *SA.* XVII: 3 (1897), p. 32 ff.

[5] *Vita Ap.* IV, 20. 25 etc.

[6] Cp. WEINREICH *Antike Heilungswunder* p. 163 ff.

[7] Thus in a tame lion he recognised a reincarnation of the Pharaoh

moreover, by his overpowering personality he most successfully braved two very dangerous scoundrels, viz. Tigellinus and Domitian. All this would lead us to believe that Apollonius was already by his life-time one of the most famous men living. However, it must then cause a certain astonishment that he does not seem to have been mentioned by any contemporaneous writer — excepting always Damis, whose biographical notes did not become known until the beginning of the third century A. D. The story of his youth was told by a certain Maximus of Aegae[1] whose date does not seem to be exactly fixed; and another author called Moiragenes, who may or may not be identical with the man mentioned by Plutarch[2], some time after his death wrote a biography of Apollonius which according to Origines[3] depicted him as a magician practising sinister rites[4] and consequently drew upon itself the contempt of Philostratus[5]. But

Amasis (*Vita Ap.* V, 42). This power is also possessed of by the omniscient Buddhas, and we may possibly have here an Indian idea transposed to Greece at a fairly early time, as Pythagoras is also said to have recognized previous existences.

[1] On him cp. Eusebius *In Hieroclem* Ch. II and REITZENSTEIN *Hellenist. Wundererz.* p. 40 ff.

[2] *Quaest. convivales* IV, 6, 1. According to this passage M. was an Athenian by birth.

[3] *Contra Celsum* VI, 41; ... περὶ μαγείας φαμὲν ὅτι ὁ βουλόμενος ἐξετάσαι, ποτερὸν πότε καὶ φιλόσοφοι ἄλωτοί εἰσιν αὐτῇ ἢ μή, ἀνάγνώτω τὰ γεγραμμένα Μοιραγένει τῶν Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως μάγου καὶ φιλοσόφου ἀπομνημονευμάτων ἐν οἷς ὁ μὴ Χριστιανὸς ἀλλὰ φιλόσοφος ἔφησεν ἁλῶναι ὑπὸ τῆς ἐν Ἀπολλωνίῳ μαγείας οὐκ ἀγεννεῖς τινας φιλοσόφους ὡς πρὸς γόητα αὐτὸν εἰσελθόντας ἐν οἷς, οἶμαι, καὶ περὶ Εὐφράτου πάνυ διηγήσατο καί τινος Ἐπικουρείου. On Apollonius as a magician cp. also *FL.* XXXV (1924), 219 ff.

[4] This possibly refers to the accusation brought out against Apollonius (*Vita Ap.* VIII, 7) that he had sacrificed and cut up an Arcadian boy in order to divine by means of his entrails. That he was accused of this hideous crime by Domitian on the instigation of his arch-enemy Euphrates seemy fairly clear.

[5] *Vita Ap.* I, 3: οὐ γὰρ Μοιραγένει γε προσεκτέον, βιβλία μὲν ξυνθέντι ἐς Ἀπολλώνιον τέτταρα, πολλὰ δὲ τῶν περὶ τὸν ἄνδρα ἀγνοήσαντι. Cp. also III, 41 where Moiragenes is mentioned as having quoted a work of Apollonius on divination by stars.

though we are aware of these facts it still seems doubtful whether Apollonius was really already during the first century of our era such a great celebrity as he became later on. The superlative praise bestowed upon him by Philostratus (Damis) and the many fanciful details met with in the biography do not make an altogether convincing impression upon the reader.

The first known author who mentions Apollonius of Tyana seems to be Lucian. What is perhaps the most scandalous chapter of his pamphlet on the arch-scoundrel Alexander of Abonouteichos (Ch. 5) he winds up in this manner: ἦν δὲ ὁ διδάσκαλος ἐκεῖνος καὶ ἐραστὴς τὸ γένος Τυανεὺς τῶν Ἀπολλωνίῳ τῷ Τυανεῖ συγγενομένων καὶ τὴν πᾶσαν αὐτοῦ τραγῳδίαν εἰδότων. ὁρᾷς ἐξ οἵας σοι διατριβῆς ἄνθρωπον λέγω. To Lucian Apollonius apparently was nothing but a rascal and a mountebank; maybe he had drawn his information from authors like Moiragenes and Euphrates. It was for a long time suggested — and one still finds it referred to as a fact in some works of reference — that Apuleius, who was apparently born about the same year as Lucian, has referred in one passage (*Apologia* ch. 90) to Apollonius as being a great magician. However, it now seems fairly well established that the correct reading is not *Apollonius* but *Apollobex*.[1]

Lucian, however, seems to have been unable to convince his contemporaries of the bad qualities of Apollonius. To Christian writers of a somewhat later date he was, of course, an abomination; the reason for this, however, was that Hierocles and some other authors had tried to raise him, as being a saintly and wonder-working superman, even above Jesus Christ. Outgoing paganism, on the other side, took up Apollonius not only as having been a great philosopher of a Pythagorean trend[2]

[1] Cp. e. g. *Apol.* 90 ed. THOMAS and PAULY-WISSOWA *RE.* I, 2847. Apollobex from Koptos is mentioned as a predecessor of Democritus by Plin. N. H. XXX, 9 and is originally identical with the hawk-shaped Horus (cp. WIEDEMANN *Religion der alten Ägypter* p. 145).

[2] That Apollonius wrote a biography of Pythagoras has been assumed amongst others by ROHDE *Rhein. Mus.* XXVI (1871), 576 ff.; XXVII (1872),

but chiefly as one of the greatest of saints and a wonder of his age.

Thus Dio Cassius, who flourished at the end of the second and the beginning of the third century, in L. LXVII, ch. 18 tells us the story, known also from Philostratus *Vita Ap.* VIII, 25, of how Apollonius, then living at Ephesus, had a distinct vision of the murder of Domitian, and that at the exact hour when it happened[1]: ὃ δ' εἶπον, ὅτι ὑπὲρ πάντα τἄλλα θαυμάσας ἔχω, τόδ' ἐστίν. Ἀπολλώνιός τις Τυανεύς ἔν τε τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καὶ τῇ ὥρᾳ αὐτῇ ἐκείνῃ, ἐν ᾗ ὁ Δομιτιανὸς ἐσφάττετο (τοῦτο γὰρ ὕστερον ἐκ τῶν ἑκατέρωθεν γενομένων ἠκριβώθη), ἀναβὰς ἐπί τινα λίθον ὑψηλόν ἐν Ἐφέσῳ, ᾗ καὶ ἐτέρωθι, καὶ συγκαλέσας τὸ πλῆθος, ταῦτα εἶπε· »καλῶς Στέφανε, εὖγε Στέφανε, παῖε τὸν μιαιφόνον. ἔπληξας, ἔτρωσας, ἀπέκτεινας». τοῦτο μὲν οὕτως ἐγένετο, κἄν μυριάκις τις ἀπιστήσῃ.[2] That Apollonius was a great magician is testified to by the same Dio Cassius in L. LXXVII, 18 where, speaking of Caracalla, he gives us the following passage: τοῖς δὲ μάγοις καὶ γόησιν οὕτως ἔχαιρεν, ὡς καὶ Ἀπολλώνιον, τὸν Καππαδόκην, τὸν ἐπὶ τοῦ Δομιτιανοῦ ἀνθήσαντα, ἐπαινεῖν καὶ τιμᾶν, ὅστις καὶ γόης καί μάγος ἀκριβὴς ἐγένετο, καὶ ἡρῷον αὐτῷ κατασκευάσαι.

Caracalla, however, was not the only member of the family of Septimius Severus to honour and worship the memory of Apollonius. The empress Julia Domna, who seems to have presided over a literary and quasi-philosophical circle not quite

---

23 ff. On points of contact between the *Vita Apollonii* and the tales of Pythagoras cp. MILLER *Philol. N. F.* V (1892), 137 ff.

[1] The story is repeated, probably from Dio Cassius, by John Tzetzes *Chil.* III, 962 ff.

[2] Certain modern writers have suggested a comparison between Apollonius and Swedenborg because of their visionary powers. It is certainly rather difficult to obtain, from documents now available, a clear picture of Appollonius. To judge from the biography of Philostratus he, however, appears to have been a rather priggish and conceited fellow (cp. especially *Vita Ap.* IV, 5) who loved to veil his often quite senseless utterances in a mystic garb. No such qualities can, as far as I understand, be found in the great Swedish polyhistor and visionary.

dissimilar to those of the eighteenth century, according to Philostratus had obtained possession of the diary of Damis and gave to Philostratus the important commission of bringing them into a readable shape.[1] And Alexander Severus, the son of Julia Mamaea, according to Lampridius[2] worshipped Apollonius together with other great prophets and founders of religions: »... *matutinis horis in larario suo, in quo et diuos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orfeum et huiusce⟨modi ce⟩teros habebat ac maiorum effigies, rem diuinam faciebat.*» According to Hierocles[3] Apollonius was worshipped in Ephesus, where he is said to have performed many miracles, as Heracles Alexikakos.

Ammianus Marcellinus, otherwise a most sage and conscientious writer, also seems to have been a great admirer of Apollonius, in whom outgoing paganism apparently saw a spirit more than human who acted solely upon divine inspiration. This is proved by the passage XXI, 14, 5 which runs thus: »*Itidem ex sempiternis Homeri carminibus intelligi datur, non deos caelestes cum viris fortibus conlocutos nec adfuisse pugnantibus vel juvisse sed familiaris genios cum isdem versatos, quorum adminiculis freti praecipuis Pythagoras enituisse dicitur et Socrates Numaque Pompilius et superior Scipio et, ut quidam existimant, Marius et Octavianus, cui Augusti vocabulum delatum est prius, Hermesque Termaximus et Tyaneus Apollonius atque Plotinus*» etc. And Flavius Vopiscus, in his biography of the

[1] *Vita Ap.* I, 3: καὶ προσήκων τις τῷ Δάμιδι τὰς δέλτους τῶν ὑπομνημάτων τούτων οὔπω γιγνωσκομένας ἐς γνῶσιν ἤγαγεν Ἰουλίᾳ τῇ βασιλίδι. μετέχοντι δέ μοι τοῦ περὶ αὐτὴν κύκλου — καὶ γὰρ τοὺς ῥητορικοὺς πάντας λόγους ἐπῄνει καὶ ἠσπάζετο — μεταγράψαι τε προσέταξε τὰς διατριβὰς ταύτας καὶ τῆς ἀπαγγελίας αὐτῶν ἐπιμεληθῆναι, τῷ γάρ Νινίῳ σαφῶς μέν, οὐ μὴν δεξιῶς γε ἀπηγγέλλετο.

[2] *Alex. Severus* c. 29.

[3] Ap. Lactantium *Div. Inst.* V. 3: »... *quia nemo est qui immortalitatem recuset, maxime cum eum (sc. Apollonium) dicas, et adoratum esse a quibusdam sicut deum, et simulacrum eius sub Herculis Alexicaci nomine constitutum, ab Ephesiis etiam nunc adorari*».

Emperor Aurelian, tells us how the apparition of Apollonius to that ruler, whom he harangued in Latin in order that the »Pannonian» might understand him, saved his native city from destruction[1]. Vopiscus then winds up with the following somewhat sanctimonious exclamations[2]: »*quid enim illo viro (sc. Apollonio) sanctius, venerabilius, antiquius diviniusque inter homines fuit? ille mortuis reddidit vitam*[3]*, ille multa ultra homines et fecit et dixit quae qui velit nosse, Graecos legat libros, qui de eius vita conscripti sunt. Ipse autem, si vita suppetit atque ipsius viri favor viguerit breviter saltem tanti viri facta in litteras mittam, non quo illius viri gesta munere mei sermonis indigeant, sed ut ea, quae miranda sunt, omnium voce praedicentur.*» Whether Vopiscus ever wrote any biography of Apollonius seems to be entirely unknown; considering the outcome of his literary activities that has survived to our days no great damage can have been caused either if he never found an opportunity for composing it or if it has long ago vanished into space. However, GÖTTSCHING may be right in suggesting that during the period of the later emperors a certain worship of Apollonius had spread even amongst the common people. And it seems fairly obvious that certain pagan writers tried to make use of him as a successful competitor of Christ, even if it be proved that this was not the tendency of Philostratus when composing his biography.

With the downfall of paganism, however, the time of Apollonius was out. Christian writers are at one to look upon him as having been a magician and a necromancer of an entirely bad character[4]. And this judgment, which is probably not

[1] On this episode cp. GIBBON *Decline and Fall* (ed. SMEATON) I, 296 with note 3 and GÖTTSCHING *Apollonius von Tyana* (1889), p. 120 f.

[2] *Aurelianus* 24, 8—9.

[3] According to Philostratus *Vita Ap.* IV, 45 Apollonius raised a girl from the dead during the reign of Nero.

[4] Several passages from Byzantine writers dealing with Apollonius have been collected in a short paper by MILLER, *Philol. N. F.* V (1892), 581 ff.

quite a just one, seems to have lived on through European literature up to the eighteenth century and partly even up to the present time. The shallow rationalism and the blind enmity towards Christianity which were characteristic of VOLTAIRE and his spiritual successors made them try to renew the fame of Apollonius though with scant success.[1] That Apollonius tried to imitate Pythagoras, and that he was some sort of mystic — though the initiation to the Eleusinian mysteries was for a long time refused him (*Vita Ap.* IV, 18) — is probably quite true; also that he was very proud of his Greek origin and culture — though by birth he was a Cappadocian and even wrote a work in the tongue of his native country.[2] His attitude towards foreign religions is perhaps less known. Personally I feel convinced that he was an ardent admirer of what he considered to be Indian philosophy and religion; and he perhaps believed that his spiritual ancestor Pythagoras had personally visited India[3] and conversed with the sages. His personal attitude towards Christianity does not seem to be known, but like many prominent men of antiquity he cherished a great con-

[1] Concerning VOLTAIRE's ideas about Apollonius cp. CHASSANG *Apollonius de Tyane* (1862), p. XI f. Perhaps the most illuminating, though little known example of VOLTAIRE's learning and power of critical judgment is to be found in his unlimited appreciation of the work called *Ezour-Védam* which was sent to him from India, and which he considered to contain the most ancient wisdom of the Hindus, compared with which the Christian texts were wholly valueless. It appears probable that his opinion would have been slightly different had he been sufficiently acquainted with the real origin of the work. For the *Ezour-Védam* (published at Yverdon in 1778) is nothing but a French translation of some rater faulty Sanskrit texts composed under the supervision of some Jesuit Fathers in India in the 1750's. Cp. ELLIS *As. Res.* XVI, 1 ff.; Father H. HOSTEN, S. J., *Catholic Herald of India,* June 29th, 1921; CHARPENTIER *JA.* 11: XX (1922), 136 ff. (with references); VINSON *JA.* 1923: II, 169 ff.

[2] Cp. *Vita Ap.* IV, 19 and III, 41.

[3] This seems obvious from the passage in the *Vita Ap.* II, 17: τὰ δὲ Νεάρχῳ τε καὶ Πυθαγόρᾳ περὶ τοῦ Ἀχεσίνου ποταμοῦ εἰρημένα, ὡς ἐκβάλλει μὲν ἐς τὸν Ἰνδὸν οὗτος, τρέφει δὲ ὄφεις ἑβδομήκοντα πηχῶν μῆκος, τοιαῦτα εἶναί φασιν (viz. Apollonius and Damis).

tempt of the Jews.[1] Still, though we seem to be possessed of a fair lot of materials Apollonius remains to us a mystery; and probably GIBBON was quite right when he stated that »his life is related in so fabulous a manner by his disciples, that we are at a loss to discover whether he was a sage, an impostor, or a fanatic.»

II.

Philostratus, while composing at the command of Julia Domna his biography of Apollonius, used for his principal sources the diaries of Damis of Nineveh. This Damis, of whom nothing further seems to be known, joined Apollonius when he passed through his native city and became his most enthusiastic pupil and follower. What was his age at the time of his meeting Apollonius we do not know; as, however, he at once declared that he knew well the Armenian language, that of the Medes and Persians, and even other foreign tongues[2] he can scarcely have been a mere stripling. He accompanied his admired master during all his voyages and wanderings and stayed with him up to the very end, though he was not present at his death, or rather his disappearance from this earth.[3] The real existence of Damis's diary has been doubted or even denied by several modern scholars; but there is not the slightest reason for thinking that Philostratus should have run the risk of mixing up the name of Julia Domna in a literary fraud. Damis apparently was not over-intelligent; however, he faithfully jotted down the various achievements of Apollonius and most of his rather puzzling utterances. That he considered it his duty to report even rather indifferent incidents and quite uninteresting utterances in what he styled his ἐκφαντίσματα is clear from the anecdote referred to in the *Vita Ap.* I, 19: ὁ

[1] *Vita Ap.* V, 27. Cp. BENTWICH *Jewish Qu. Rev.* XXIII (1932—33), 345 f.

[2] *Vita Ap.* I, 19.

[3] The *Vita Ap.* VIII, 28 tells us that Apollonius shortly before his decease sent Damis to Rome with a letter for Nerva; this, consequently, ought to have happened shortly after the murder of Domitian in September 96 A. D.

Δάμις ἐβούλετο μηδὲν τῶν Ἀπολλωνίου ἀγνοεῖσθαι, ἀλλ' εἴ τι καὶ παρεφθέγξατο ἢ ἀμελῶς εἶπεν, ἀναγεγράφθαι καὶ τοῦτο, καὶ ἀξιόν γε εἰπεῖν, ἃ καὶ πρὸς τὸν μεμψάμενον τὴν διατριβὴν ταύτην ἀπεφθέγξατο. διασύροντος γὰρ αὐτὸν ἀνθρώπου ῥαθύμου τε καὶ βασκάνου, καὶ τὰ μὲν ἄλλα ὀρθῶς ἀναγράφειν φήσαντος, ὁπόσαι γνῶμαι τέ εἰσι καὶ δόξαι τοῦ ἀνδρός, ταυτὶ δὲ τὰ οὕτω μικρὰ ξυλλεγόμενον παραπλήσιόν που τοῖς κυσὶ πράττειν τοῖς σιτουμένοις τὰ ἐκπίπτοντα τῆς δαιτός, ὑπολαβὼν ὁ Δάμις »εἰ δαῖτες», ἔφη, »θεῶν εἰσι καὶ σιτοῦνται θεοί, πάντως που καὶ θεράποντες αὐτοῖς εἰσιν, οἷς μέλει τοῦ μηδὲ τὰ πίπτοντα τῆς ἀμβροσίας ἀπόλλυσθαι». This tallies very well with certain passages in BOSWELL's life of Dr. JOHNSON as e. g. the following one[1]: »I am fully aware of the objections which may be made to the minuteness on some occasions of my detail of Johnson's conversation, and how happily it is adopted for the petty exercise of ridicule by men of superficial understanding, and ludicrous fancy; but I remain firm and confident in my opinion, that minute particulars are frequently characteristick, and always amusing, when they relate to a distinguished man. I am therefore exceedingly unwilling that almost any thing which my illustrious friend thought it worth his while to express, with any degree of point, should perish».

Besides the diary of Damis Philostratus also used the works of Maximus of Aegae and of Moiragenes, though we have seen that he felt much averse to the opinions of the later author. He also had access to the letters and testament of Apollonius himself; and, according to one passage[2], he also seems to have made a collection of oral traditions preserved within certain cities and temples. The veracity of Philostratus has often been doubted, and the authenticity of his sources has been discredited by more than one scholar. Personally I am under the impression that he has given an honest and credible account of his sources,

[1] *The Life of Samuel Johnson* ed. FITZGERALD² I (1888), 7 f.

[2] *Vita Ap.* I, 2: ξυνείλεκται δέ μοι τὰ μὲν ἐκ πόλεων ὁπόσαι αὐτοῦ ἦρων, τὰ δὲ ἐξ ἱερῶν, ὁπόσα ὑπ' αὐτοῦ ἐπανήχθη παραλελυμένα τοὺς θεσμοὺς ἤδη etc.

and that there is little reason for doubting that they were all at one time really existing ones. It is quite true that there is much in his biography of Apollonius which, because of its fanciful character, cannot be accepted by modern science; in this, however, Philostratus does not differ very much from quite a number of authors belonging to different periods of Greek and Roman history. And without entering upon any comparison whatsoever between the life-history of the sage of Tyana and the traditions concerning the earthly career of Our Lord it must be admitted that there is much in the Gospels which at least surpasses those limits of possibility set down by modern research.

As the following pages will, however, deal solely with the Indian travels of Apollonius, and as a detailed criticism of Philostratus is widely beyond the present writer's capacity we shall now mention only a few opinions on the *Vita Apollonii* expressed by modern authors and chiefly such ones that take into consideration its description of India.

P. VON BOHLEN[1] has spoken quite shortly of Apollonius and partly with that lack of careful investigation which does not seldom appear within his various works. However, the miracles of India do not seem wholly incredible to him, though he admits that many of the tales did not originate with Damis but were taken over from Ctesias, Megasthenes etc. Still, VON BOHLEN never seems to have doubted that Apollonius did really visit India and hold conversations with her wise men. On the other hand LASSEN[2], who was, of course, a much greater authority upon things Indian than VON BOHLEN, doubted nearly everything reported by Philostratus. Damis, according, to him was not known until the time of Julia Domna (whom he falsely calls the consort of Alexander Severus), and there is nothing to guarantee that at such a late period his diary had not been tampered with. Much of his criticism of those marvels told by Philostratus is, of course, well founded but I cannot find that

[1] *Das alte Indien* I (1830), p. 72 f.

[2] *Ind. Alterthumskunde* III (1858), p. 357 ff.

LASSEN was always quite just on this point. Thus e. g. it is well known that the Indian Yogins claim levitation as one their supernatural faculties, and of that LASSEN himself was well aware. And Damis was not the one author who believed that he had really seen them rise from the surface of the earth and soar through the air. That there are lots of geographical and historical mistakes within the description of India afforded us by Philostratus is obvious to every scholar; that, however, does not preclude that there may also be some real facts preserved behind a veil of more or less fanciful reports. LASSEN apparently did not doubt that Apollonius and Damis had really visited India but he considered them unable to collect any correct notices of the country and its inhabitants.[1]

Two years after the publication of LASSEN's third volume O. DE BEAUVOIR PRIAULX issued a paper called »*The Indian Travels of Apollonius of Tyana*».[2] The greater part of the article is simply an index of the contents of the book of Philostratus; it, however, contains additional material in the form of footnotes which are not always without value. Some of them are decidedly wrong as e. g. when the author, quoting the words of the *Vita Ap.* III, 1: προσιόντες δὲ Καυκάσῳ φασὶν εὐωδεστέρας τῆς γῆς αἰσθέσθαι, gives a reference to BURNES *Cabool* II, 70. 101. For BURNES refers to the plains of Peshāwar while in the passage just quoted Apollonius and Damis are passing the frontier-mountains between Mesopotamia and Persia. On the other hand there is a good reference to Arrian IV, 30, 7 on p. 74 n. 3 (referring to *Vita Ap.* II, 14); and the author has correctly observed that it was a custom of the Hindus to

[1] *L. c.* III, 361.

[2] *JRAS.* XVII (1860), p. 70 ff. Other articles by the same author deal with *The Indian Embassy to Augustus, ibid.* XVII (1860), p. 309 ff.; *The Second Indian Embassy to Rome, ibid.* XVIII (1861), p. 345 ff., and *Indian Embassies to Rome, from Claudius to Justinian, ibid.* XIX (1862), p. 274 ff.; XX (1863), p. 269 ff. They seem to have attracted but scant attention from other scholars.

accompany the king to bed with songs[1]. There are other valuable observations to be found within his paper which will be mentioned presently.

One of the most prominent historians of the eighteenth century, A. VON GUTSCHMID, in 1862 published a very extensive and most learned article on the Arsacid king Gotarzes.[2] A passage of this paper deals with the Indian travels of Apollonius of Tyana and their chronology[3]. According to VON GUTSCHMID Philostratus was right in asserting that Apollonius reached an age of well a hundred years[4], and that he undertook his voyage to the Eastern parts in the years 46—48 A. D., which, however, tallies but badly with the words that he is said to have uttered when planning his Indian journey: προσήκειν φήσας νέῳ ἀνδρὶ ἀποδημεῖν τε καὶ ὑπερορίῳ αἱρεσθαι[5]. For a man at the age of fifty was scarcely a youth according to Greek opinion[6]. VON GUTSCHMID, who was possessed of more than a smattering of Indian lore, further suggests that the four months passed by Apollonius in the company of the Indian sages were really the period of the rains *(varṣāḥ)*; that the name of the presiding sage, Ἰάρχας, is in reality nothing but *Arhat*, and that Apollonius and Damis had really paid a visit to what he calls »a Buddhist φροντιστήριον in the Aravalli-mountains». We shall return presently to these and other suggestions put forth by VON GUTSCHMID.

A French translation of Philostratus by A. CHASSANG[7] appeared in the same year as the article by VON GUTSCHMID.

[1] P. 82 n. 3. The reference is to Manu VII, 224 f. (cp. WILFORD *As. Res.* IX (1809), p. 76).

[2] ERSCH-GRUBER *RE.* I Section Th. 75, pp. 36—63 (reprinted in *Kleine Schriften* ed. RÜHL III (1892), p. 43 ff.).

[3] *Kleine Schriften* III, 56 ff.

[4] Cp. *Vita Ap.* I, 14: τό τοι μνημονικὸν ἑκατοντούτης γενόμενος καὶ ὑπὲρ τὸν Σιμωνίδην ἔρρωτο etc. The date of Apollonius would then be about 4 B. C. — 96/97 A. D.

[5] *Vita Ap.* I, 18.

[6] Cp. Xenophon *Mem.* I, 2, 35.

[7] *Apollonius de Tyane, Sa vie, ses voyages, ses prodiges.* Paris 1862.

It could, however, scarcely be said to have materially contributed to our knowledge of the magician of Tyana. The introduction to give »un coup d'oeil sur l'histoire du livre de Philostrate et de la réputation de son héros» but is of the simplest sort and, besides, crammed with mistakes and misprints.[1] The one point of interest is perhaps a reference to NAUDÉ *Apologie pour tous les grands personnages accusés de magie*[2] (p. IV), from which we learn that NAUDÉ looked upon the work of Philostratus as being about as credible as the *Chanson de Roland* etc. The notes of CHASSANG, as far as I understand, are either valueless or do simply contain material collected by previous authors. Nor can we draw much information from the somewhat extensive dissertation of J. GÖTTSCHING[3] which purports to deal with the problem from all aspects. It is quite sufficient to point at the puerile criticism of VON GUTSCHMID to prove that the author's intellectual endowments did not keep pace with his laborious achievements as an author. GÖTTSCHING was quite right in assuming that the diary of Damis must really have existed (p. 71; cp. p. 124 ff.); but his arguments are neither new nor original.

The late EDUARD MEYER in 1917 published a paper[4] which was apparently meant to deal a death-blow to the credibility of Philostratus and of his sources. However, even an ardent admirer of MEYER's great historical works such as the present writer does scarcely feel convinced by his arguments, and the imputation of hypercriticism has been raised against

---

[1] Cp. e. g. p. II n. 1: »Flavius Philostrate naquit à Lemnos, *sous le règne de Néron*»(!). He would, consequently, have been about a hundred and fifty years old when he published his *Vita Apollonii*.

[2] It is characteristic of CHASSANG that he gives the date of the book as 1553 (p. IV n. 4). GABRIEL NAUDÉ (1600—1653) first published his book in 1625; there is another edition of 1669 which CHASSANG may probably have made use of.

[3] *Apollonius von Tyana*. Leipzig—Reudnitz 1889. For further earlier literatur cp. also KEIM *Rom und das Christenthum* (1881), p. 59 ff.

[4] *Rhein. Mus.* LII, 371 ff.

this article by quite competent judges.[1] From first on MEYER is very sceptical concerning the sources of Philostratus and especially the book of Damis. That the Ninevite himself may not have existend is perhaps admitted even by other scholars. But these same scholars have taken up a much less critical attitude towards the existence of the diary of Damis, and MEYER is only able to point to E. SCHWARTZ[2], who alone seems to regard that work as being pure fiction. Then let us hear a further introductory passage (p. 373): »Da tritt zunächst hervor, dass der ganze erste Teil des Werks, die Reise in den Orient zu den indischen Weisen (I 18—III 58), nicht nur in allen Einzelheiten völlig ungeschichtlich ist, sondern überhaupt jeder Realität entbehrt und mit der wirklichen Welt kaum mehr zu tun hat, als das Königreich Laputa und die Struldbrugs in Gullivers Reisen».[3] The greatest historian of his generation, unfortunately, appears never to have interested himself in India nor to have been possessed of any special acquaintance with things Indian. Otherwise he would have seen — what will be made clear presently — that certain parts of the description of India must undoubtedly be based upon autoptic observations. We cannot here enter upon a detailed criticism of MEYER's opinions as we are only interested in that part of the *Vita Apollonii* which deals with India. Be it enough to mention that MEYER[4] does not believe in the tradition that Apollonius was about a hundred years old at the death of Domitian (96 A. D.) in which, according to my humble opinion, he is quite right; otherwise his chronology of the life of Apollonius seems to me to be scarcely acceptable.

The otherwise quite useful work by HEMPEL called »*Untersuchungen zur Überlieferung von Apollonius von Tyana*»[5] is of

[1] Cp. CHRIST-SCHMID *Gesch. d. griech. Lit.* [6] II, p. 379 n. 1.

[2] *Fünf Vorträge über den griech. Roman* (1896), p. 126. On the other side cp. NORDEN *Agnostos theos* (1913), p. 37 n. 1; CORSSEN *Z. f. neutest. Wiss.* XIV (1913), p. 322 and others.

[3] Cp. also the general judgment on Damis *l. c.* p. 382 f.

[4] *L. c.* p. 403 ff.

[5] *Beiträge zur Religionswissenschaft, Heft 4.* Stockholm 1921.

little interest as it does not especially deal with the travels in India which to the author is apparently a terra incognita. HEMPEL does not seem to be a believer in Damis on whom cp. especially p. 26 ff.

Nor is there much that will suit our purpose in the articles by TH. HOPFNER[1], the author of which betrays a gross ignorance of all Indian conditions. The author leaves it open whether the book of Damis was genuine or not and makes the correct though by no means new remark[2] that it would be quite impossible for Philostratus to ascribe a literary fraud to his patroness Julia Domna. Personally I am also at one with HOPFNER when, against both the antique tradition and the suggestions of ED. MEYER, he assumes that Apollonius was probably born about 20 A. D. But I must raise objections when HOPFNER asserts no less than twice that the Hyphasis was the easternmost of the Punjāb rivers as if the Sutlej (Śutudrī) did not at all exist[3]; also a passage like the following one[4]: »pythagoreische, nicht indische Sitte ist es auch, dass dem Könige beim Schlafengehen ein Hymnos unter Flötenbegleitung gesungen wurde» does not betray any immediate acquaintance with Indian customs. I shall come back to other similar details a little later on.

With this we may wind up our short review of the opinions of some modern authorities and pass on to the real topic of these pages: the Indian travels of Apollonius of Tyana.

---

[1] »*Apollonius von Tyana und Philostratos*», *Semin. Kondakovianum* IV (1931), p. 135 ff.; »*Die Brachmanen Indiens und die Gymnosophisten Ägyptens in der Apolloniosbiographie des Philostratos*», *Arch. Orientální* VI (1934), p. 58 ff.

[2] *Semin. Kondakovianum* IV, p. 146 n. 1. The remark is directed against ED. MEYER.

[3] It was known to antique writers by the names of Ζαράδρος *(Zaradrus)* and *Hesydrus* (Plin. *N. H.* VI, 21, 8).

[4] *Arch. Orientální* VI, p. 58.

III.

The birth of Apollonius, like that of many other famous men, was preceded and surrounded by miracles reported by Philostratus *Vita Ap.* I, 4 ff. There is undoubtedly a slight affinity between the tale (I, 5) of how his mother went out on a meadow and plucked flowers just before she gave birth to her son and that of the birth of Buddha while his mother was keeping on to the branch of a blossoming *sāl*-tree; but there need not and can scarcely be any connection between the two legends. Unfortunately, we are not aware of the true date of the birth of Apollonius, for the traditional one, viz. 4 B. C., seems impossible to me as well as it did to ED. MEYER and HOPFNER. It is quite true that Philostratus states (I, 13) that Apollonius was twenty years old at the death of his father which should, according to certain calculations, have occurred in the year 16/17 A. D. After that he kept silence for a period of five years (I, 14) which would bring us on to 21/22 A. D. This was all during the reign of Tiberius; and according to I, 15 there were at Aspendus in Pamphylia statues of that emperor who is supposed to have been reigning just at the time when Apollonius broke his silence. All this seems to fit together very well. On the other hand, however, there is the passage in I, 18 — already quoted above[1] — where Apollonius is made to say that προσήκειν . . . νέῳ ἀνδρὶ ἀποδημεῖν; and this passage is further corroborated by the quotation from a letter of his to the sophist Scopelianus[2] where he says: καὶ ἐμελήθην, ὦ Σκοπελιανέ, τῶν σῶν Ἐρεθριέων νέος ὢν ἔτι. Now his business with the Eretrians was transacted during his visit to Babylon, which for certain reasons must have fallen about the year 43/44 A. D. As a νέος ἀνήρ could not very well be more than about thirty years old this would make the earliest possible date of his birth coincide with that of the death of Augustus, viz. 14 A. D. If such were the case — or if he was as seems probable born

[1] Cp. p. 17.

[2] *Vita Ap.* I, 24.

still somewhat later — he would have been about eighty at the death of Domitian which seems at any rate to be more reasonable than to suggest that he was then a centenarian. It seems utterly improbable that he was really killed by the tyrant, for in that case literature would have told us something about his martyrdom. That he was liberated by Domitian after meekly submitting to him[1] is, of course, possible, though it tallies but badly with the fierce and indomitable spirit depicted by Philostratus; nor does Domitian during the last years of his life seem to have been much addicted to clemency. There is also the possibility that he may still have been in prison at the death of the Emperor, and that he was in fact set free by Nerva, with whom he seems to have cultivated friendly relations[2]. It is, however, somewhat idle to indulge in suggestions for which there exists no documentary evidence.

Already at an early age Apollonius, according to Philostratus[3], started upon an ascetic life: καὶ εἰπὼν τοῦτο τὰς μὲν ἐμψύχους βρώσεις ὡς οὔτε καθαρὰς καὶ τὸν νοῦν παχυνούσας παρῃτήσατο, τραγήματα δὲ καὶ λάχανα ἐσιτεῖτο, καθαρά εἶναι φάσκων, ὁπόσα ἡ γῆ αὐτὴ δίδωσι, καὶ τὸν οἶνον καθαρὸν μὲν ἔφασκεν εἶναι πῶμα ἐκ φυτοῦ οὕτως ἡμέρου τοῖς ἀνθρώποις ἥκοντα, ἐναντιοῦσθαι δὲ τῇ τοῦ νοῦ συστάσει διαθολοῦντα τὸν ἐν τῇ ψυχῇ αἰθέρα. μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν τῆς γαστρὸς τοιούτην γενομένην ἀνυποδησίαν τε ποιεῖται κόσμημα καὶ λίνου ἐσθῆτα ἀμπίσχεται παραιτησάμενος τὴν ἀπὸ τῶν ζῴων, ἀνῃκέ τε τὴν κόμην καὶ ἐν τῷ ἱερῷ ἔζη. He himself styled this »the life of Pythagoras»[4], and there is no doubt that these are the practises followed by the disciples of the Samian sage. The precepts of Pythagoras again were perhaps at least partly fetched from the Egyptian priests though not all of them tally with their order

[1] Thus ED. MEYER *l. c.* p. 418.

[2] *Vita Ap.* VII, 8. 33.

[3] *Vita Ap.* I, 8. According to I, 7 he took up this mode of life at the age of sixteen; the source of Philostratus here probably was the work by Maximus of Aegae.

[4] I, 7: ἐγὼ δὲ τὸν Πυθαγόρου (τόπον) ζήσομαι.

of life. For the Egyptians seem to have been neither vegetarians nor teetotallers[1]; and the priests certainly did not let their hair grow but shaved their heads and wore ceremonial wigs. That they wore only linen garments and shoes made from byblus is testified to by Herodotus II, 37. And in another passage (II, 88) he tells us the following concerning the Egyptians in general: ἐνδεδύκασι δὲ κιθῶνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτούς, τοὺς καλέουσι καλασίρις· ἐπὶ τούτοισι δὲ εἰρίνεα εἵματα λευκὰ ἐπαναβληδὸν φορέουσι. οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι. οὐ γὰρ ὅσιον. ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Πυθαγορείοισι. οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιον ἐστὶ ἐν εἰρινέοισι εἵμασι θαφθῆναι. This tallies fairly well with the mode of dress adopted by Apollonius though he went still further and would never wear anything made from wool.

There is, however, a remarkable coincidence between the mode of life led by Apollonius and that practised by the Indian Brahmins and ascetics. In times of yore the Indians were not vegetarians — meat and milk being undoubtedly the staple food of their Aryan ancestors — as is testified to by the Rigveda and other ancient documents.[2] The pious King Rantideva of Daśapura, who was perhaps not a purely legendary character,[3]

[1] Cp. Herodotus II, 37, 77. It is well known that Pythagoras laid a taboo on beans, and we read in Herodotus II, 37: κυάμους δὲ οὔτε τι μάλα σπείρουσι Αἰγύπτιοι ἐν τῇ χώρῃ τούς τε γινομένους οὔτε τρώγουσι οὔτε ἤν ὄντες πατέονται· οἱ δὲ δὴ ἱρέες οὐδὲ ὁρέοντες ἀνέχονται, νομίζοντες οὐ καθαρὸν εἶναί μιν ὄσπριον. The late Professor VON SCHROEDER in a paper in *WZKM.* XV (1901), p. 187 ff., after having proved the existence of a taboo on beans even in Ancient India, suggested that already amongst the Indo-Europeans beans were considered to be the food of the dead and thus to be unclean. The idea that beans are eaten by the dead — or rather that beans contain the souls of the dead — is spread over great parts of the world as I shall hope presently to demonstrate in another paper. Thus there is no need for believing that Pythagoras borrowed his aversion to beans from anywhere.

[2] Cp. ZIMMER *Altind. Leben* (1879), p. 270 f.

[3] On Rantideva cp. PARGITER *Ancient Indian Historical Tradition* (1922), pp. 25 f. 39 ff. 112. 211. 217. 248 f. 274. 276.

slaughtered myriads of kine at his sacrifices and in order to feast his Brahmins and other guests.[1] And in the period of the old Upanishads the great Brahmin Yājñavalkya, according to his own confession, ate beef provided it were fullgrown (or perhaps »tender»)[2]. If we accept the common chronology this cannot have been long before the time of Gautama Buddha; his calculated dates are now generally assumed to be about 563—483 B. C. but in reality we only know that he must have lived some considerable time before the middle of the third century B. C. Buddhism, however, like its older rival Jainism preached *ahiṃsā,* i. e. not to do harm to or kill any living being, and vegetarianism was the logical outcome of such a doctrine. That it did not succeed in abolishing meat-diet is clear already from the fact that the Buddhist texts often wreak their abomination upon butchers, hunters, and fishermen. Nor did Buddha and his disciples succeed in rooting out bloody sacrifices for we hear much about such ones in their holy lore. The lower castes still are meat-eaters, and bloody sacrifices are still going on in India though Brahmins are no longer supposed to take an active part in them. But probably orthodox Brahminism at a certain period found it opportune to make a concession to their antagonists, the Bauddhas and Jainas, in laying a taboo on meat-diet. Exactly to put down a date for such a period is scarcely possible but it may have fallen at a fairly remote time[3]. Still, though certain classes of Brahmins are supposed to consume mutton and fish, the great majority of

[1] Alluded to in the *Meghadūta* 45 and otherwhere.

[2] The word *aṃsala* is of a somewhat dubious sense, though according to Pāṇ. V, 2, 98 it should mean »with broad shoulders, full-grown».

[3] Though it cannot be strictly proved it seems highly probable that the Buddhist zeal of Aśoka went a long way towards abolishing meat-eating amongst the higher castes. Aśoka emitted many prohibitions against the consumption of meat; and his inscriptions undoubtedly testify to the general habit of meat-eating during the time of his reign (about 274 — 237 B. C. according to the chronology accepted in *CHI.* I, 698; this is probably some years too late).

them are undoubtedly strict vegetarians and would probably rather commit suicide than touch a dish of beef or veal.

As grapes have never been cultivated within India[1] proper wine was never prepared within the country. Spirits of various denominations have undoubtedly existed since times of yore. Already the Rigveda in one passage[2] tells us that the holy sage Vasiṣṭha had been led astray by drinking brandy. And brandy-bibbing *(surāpāna)* has always been considered a heinous sin amongst Brahmins and ascetics. Brahmins and ascetics (if dressed at all) wore only cotton-cloths and abhorred the use of anything made from wool and hides; Brahmins likewise did not wear shoes made from leather but wooden sandals without straps, and ascetics probably mostly went bare-feet. And though Brahmins generally may have shaved their heads they left one or more tufts of hair of considerable length. Buddhist monks no doubt were shavelings, and the austere Jainas plucked out their hair in handfuls. Ascetics, however, of various denominations did neither shave nor cut their hair and are still often seen wearing braids of enormous length and most incredibly filthy. The ritual ablutions of the Brahmins, performed in the cold water of rivers or tanks, are well known; and Apollonius, according to the *Vita* I, 16, only used cold baths. This coincidence, however, is not of the slightest importance, the more as someone might easily point to the words of Herodotus (II, 37) concerning the Egyptian priests: λοῦνται δὲ δίς τε ἡμέρης ἑκάστης ψυχρῷ etc.

Most of what Apollonius, and before him the pupils of Pythagoras, took up on themselves as the rules of an ascetic life may thus be found to have been practised also by Indian Brahmins and ascetics. Still I do not mean to suggest that the Pythagoreans got this mode of life directly imported from In-

[1] The historians of Alexander tell us that grapes were grown and wine was drunk by the inhabitants of »Nysa». The story is obscure as well as the locality. However, the »Nysæans» apparently were no Hindus but some frontier-clans of Iranian descent.

[2] VII, 86, 6.

dia. For, on the whole I think it rather improbable that Pythagoras ever visited India, though such a journey might by no means have been an impossible one after the establishment of the Persian monarchy by Cyrus. However, Indian ideas may have spread towards the West already at an early date. There probably exist within the earliest Greek philosophy certain ideas that are foreign to the Aegaean world, to Mesopotamia, and to Egypt alike, but which may perhaps be found to correspond to early Indian doctrines. As Indian theology, philosophy, and cosmogony have always proved fairly water-proof against foreign influences[1] borrowing in such a case could only be on the side of the Greeks. However, I am unfortunately totally incapable to enter upon a discussion of these interesting but very difficult topics.

According to Philostratus[2] Apollonius rather suddenly decided upon a great journey to the Eastern parts of the world: μετὰ δὲ ταῦτα[3] λογισμὸν ἑαυτῷ διδοὺς ἀποδημίας μείζονος, ἐνθυμεῖται τὸ Ἰνδικὸν ἔθνος καὶ τοὺς ἐν αὐτῷ σοφούς, οἳ λέγονται Βραχμᾶνές τε καὶ Ὑρκάνιοι εἶναι, προσήκειν φήσας νέῳ ἀνδρὶ ἀποδημεῖν τε καὶ ὑπερορίῳ αἴρεσθαι. εὕρημα δὲ τοὺς μάγους ἐποιεῖτο, οἳ Βαβυλῶνα καὶ Σοῦσα οἰκοῦσι, καὶ γὰρ ἂν καὶ τὰ ἐκείνων διαμαθεῖν ὁδῷ χρώμενος. That he visited the Magi is stated in the *Vita* I, 26[4] but we only get to know that the were σοφοὶ μέν, ἀλλ' οὐ πάντα, for Damis was forbidden to accompany him on his daily and nightly visits to these men of mys-

[1] Ancient Indian astronomy may have got certain things — e. g. the lunar zodiac — from Babylon. That Greek astronomy was introduced into India in post-Christian times proves nothing. Certain Iranian influences upon Indian religion are probably of a rather late date.

[2] *Vita Ap.* I, 18.

[3] This refers to certain episodes during his stay et Antioch. From the period of the great Seleucid kings on this town was one of the headstations on the overland route from India and Persia towards the Mediterranean world, and it is not at all impossible that Apollonius may have got some tips concerning his way to India during his stay there.

[4] Cp. I, 32: ... σοφίαν τε, ἥπερ ὑμῖν ἐστιν ἐπιχώριος μελέτωμένη μάγοις ἀνδράσι, κατιδεῖν δεόμενος, εἰ τὰ θεῖα, ὡς λέγονται, σοφοί εἰσι.

teries and got no other answer to his question[1]. That he wished to meet the Brahmins in India can scarcely cause us any astonishment; but as far as our somewhat limited knowledge goes there never were any Hyrcanians in India.[2] As far as our knowledge goes the Hyrcanians were always inhabitants of the province on the South-Eastern shore of the Caspian; and according to Herodotus VII, 62: Ὑρκάνιοι δὲ κατά περ Πέρσαι ἐσεσάχατο, ἡγεμόνα παρεχόμενοι Μεγάπανον[3] τὸν Βαβυλῶνος ὕστερον τούτων ἐπιτροπεύσαντα they were probably nearly akin to the Persians. It would be quite tempting to read Ὑλοβίους[4] for Ὑρκανίους; but I cannot see my way for defending such an alteration on palaeographical reasons.

When Apollonius had proceeded to Nineveh, accompanied by only two servants, he was there joined by Damis who asked leave to accompany him on his further travels. The humble Ninevite wanted to make himself of some use by pointing out that he was well versed in the languages of the Armenians, the

[1] According to my humble opinion it goes a long way towards proving the credibility of Philostratus, and implicitly that of Damis, that they did not try to fake a conversation between Apollonius and the Magi, which would, of course, have been an easy thing to do.

[2] It is quite possible that the derivations *vārkeṇya-, vārkeṇī* (from *vṛka-;* the plural of the derivations is *vṛkāḥ*) prescribed by Pāṇ. V, 3, 115 may be nearly identical with OP. *varkāna-*, Avestan *vəhrkānō . šayana-*. This, however, does not prove anything concerning the existence of Hyrcanians within India. For, as Pāṇini belonged to the uttermost North-West and flourished probably about 500 B. C., when the NW. Frontier Province and the Punjāb were a Persian satrapy, he may very well have been possessed of some knowledge of the peoples living within the borders of the Achaemenian empire.

[3] Something like **Bayapāna.*

[4] Cp. Megasthenes ed. SCHWANBECK fgm. XLI, 19: τοὺς δὲ Σαρμάνας, τοὺς μὲν ἐντιμωτάτους Ὑλοβίους φησὶν ὀνομάζεσθαι etc. (Strabo XV, 714 C) and fgm. XLIII: καὶ τῶν Σαρμανῶν οἱ Ὑλόβιοι προσαγορευόμενοι οὔτε πόλεις οἰκοῦσιν οὔτε στέγας ἔχουσιν, δένδρων δὲ ἀμφιέννυνται φλοιοῖς, καὶ ἀκρόδρυα σιτοῦνται καὶ ὕδωρ ταῖς χερσὶ πίνουσιν· οὐ γάμον οὐ παιδοποιΐαν ἴσασιν etc. (Clem. Alex. *Stromata* I, p. 305 (ed. 1688)). Ὑλόβιος is an excellent translation of the sanskrit *vānaprastha;* and the description of them quoted above is exactly to the point.

Medes and the Persians; he, however, got the somewhat haughty answer that Apollonius himself knew all languages without having ever learnt a single one[1]. This, however, seems to be meant rather as a symbolical way of expressing oneself. Having associated himself with Damis Apollonius proceeded towards Mesopotamia by the way of Zeugma[2], which was at that time the place of fording the Euphrates (*Zeugma, unde maxime pervius amnis*, Tac.) to those proceeding from Antioch into the Mesopotamian Doāb. It must, however, be admitted that it seems highly improbable that Apollonius should first have visited Nineveh and then have made a return journey which would have brought him back to the Western bank of the Euphrates. As nothing is told about the stay of Apollonius in the old Assyrian capital except that he saw there a statue of Io, the daughter of Inachus, and interpreted it in a better way than the priests and prophets[3] which became the cause of his meeting Damis the simplest explanation would be that the whole story of Apollonius' journey to Nineveh is simply a misunderstanding by Philostratus. I. e., Philostratus knew that Damis was from old Nineveh or its neighbourhood; Damis again had never expressively stated at what town his meeting with Apollonius took place, and thus his successor took it for granted that it was at Nineveh, about which, at the beginning of the 3d century A. D., rather hazy ideas may have been prevailing. According to my humble opinion the meeting may have taken place at some god-forgotten little town between Antioch and Zeugma.

The upper part of Mesopotamia contained, according to

[1] *Vita Ap.* I, 19.

[2] That Zeugma was in the year 49 A. D. (i. e. shortly after the passage by there of Apollonius) the last frontier town of the Romans on the Parthian side is testified to by Tacitus *Ab exc. Divi Aug.* XII, 12 (cp. v. GUTSCHMID *Kl. Schr.* III, 64).

[3] *Vita Ap.* I, 19: καὶ ἀφικνεῖται ἐς τὴν ἀρχαίαν Νίνον, ἐν ᾗ ἄγαλμα ἵδρυται τρόπον βάρβαρον, ἔστι δὲ ἄρα Ἰοῦ ἡ Ἰνάχου καὶ κέρατα τῶν κροτάφων ἐκκρούει μικρὰ καὶ οἷον μέλλοντα. ἐνταῦθα διατρίβοντι καὶ πλείω ξυνιέντι περὶ τοῦ ἀγάλματος ἢ οἱ ἱερεῖς καὶ προφῆται etc.

Philostratus, rather few cities but a great number of villages and was inhabited by Armenians and Arabs, of whom most were leading a nomadic life and fed themselves by robbery, having not yet been conquered by the Romans.[1] This is quite correct as the so-called *Arabes Scenitæ* (»living in tents») had since time immemorial occupied a part of Mesopotamia to the North of the Euphrates and extending northwards nearly up to the Tigris. From these Arabs — or rather from certain tribes amongst them — Apollonius learnt to understand the language of animals and especially that of birds: ἔστι γὰρ τῶν Ἀραβίων ἤδη κοινὸν καὶ τῶν ὀρνίθων ἀκούειν μαντευομένων, ὁπόσα οἱ χρησμοί, ξυμβάλλονται δὲ τῶν ἀλόγων σιτούμενοι τῶν δρακόντων οἱ μὲν καρδίαν φασίν, οἱ δὲ ἦπαρ.[2] This seems to be congruent with the antique tradition in general. Porphyry, who himself maintained that Apollonius did know the language of birds[3], thought that while the Etruscans had specialised on the language of eagles[4] the Arabs were equally well conversant with that of crows.[5] And already Democritus, concerning whom somewhat more will be said presently, according to Plinius[6] had asserted that whosoever ate a serpent would understand the language of birds; some authorities, however, seem prone to ascribe such very fanciful suggestions to certain of the followers

[1] *Vita Ap.* I, 20. Philostratus apparently alludes to the temporary occupation of Mesopotamia by Trajan during the last years of his reign (115—117 A. D.).

[2] *Vita Ap.* I, 20 extr. Cp. *ibid.* III, 9 about certain Hindus: λέγονται δὲ καὶ ζῴων ξυνιέναι φθεγγομένων τε καὶ βουλευομένων, σιτούμενοι δράκοντος οἱ μὲν καρδίαν, οἱ δὲ ἦπαρ.

[3] *De abstin.* III, 3.

[4] This probably alludes to the *augurium* (the etymology of which word in WALDE-HOFFMANN *LEW.*[3] p. 83 is, of course, entirely out of the question).

[5] *l. c.* III, 4.

[6] *Nat. hist.* X, 137: *qui credat ista, et Melampodi profecto aures lambendo dedisse intellectum avium sermonis dracones non abnuat vel quae Democritus tradit nominando aves quarum confuso sanguine serpens gignatur, quem quisquis ederit intellecturus sit avium colloquia* etc. Cp. also *ibid.* XXIX, 72.

of Democritus, especially perhaps to Bolus the Mendesian. Concerning Melampus there seem to exist two somewhat different traditions, of which one is found in Apollodorus *Bibl.* I, 9, 11: . . . Μελάμπους, ὃς ἐπὶ τῶν χωρίων διατελῶν, οὔσης πρὸ τῆς οἰκήσεως αὐτοῦ δρυὸς ἐν ᾗ φωλεὸς ὄφεων ὑπῆρχεν, ἀποκτεινάντων τῶν θεραπόντων τοὺς ὄφεις τὰ μὲν ἑρπετὰ ξύλα συμφορήσας ἔκαυσε, τοὺς δὲ τῶν ὄφεων νεοσσοὺς ἔθρεψεν. οἱ δὲ γενόμενοι τέλειοι παραστάντες αὐτῷ κοιμωμένῳ τῶν ὤμων ἐξ ἑκατέρου τὰς ἀκοὰς ταῖς γλώσσαις ἐξεκάθαιρον. ὁ δὲ ἀναστὰς καὶ γενόμενος περιδεὴς τῶν ὑπερπετομένων ὀρνέων τὰς φωνὰς συνίει καὶ παρ' ἐκείνων μανθάνων προύλεγε τοῖς ἀνθρώποις τὰ μέλλοντα. The other version is found in the *Schol. Apoll. Rhodii* I, 118: βοὸς δὲ αὐτῷ τεθυμένου δράκοντος ἀνερπύσαντος περὶ τὸ θῦμα διαφθεῖραι αὐτὸν τοὺς θεράποντας τοῦ βασιλέως· τοῦ δὲ βασιλέως χαλεπήναντος τὸν Μελάμποδα λαβεῖν καὶ θάψαι. τὰ δὲ τούτου ἔγγονα τραφέντα ὑπὸ τούτου λείχειν τὰ ὦτα καὶ ἐμπνεῦσαι αὐτῷ τὴν μαντικήν. Another passage is found in Eustathius *ad Od.* XI, 292, and there certainly exist several other ones within classical literature where the acquisition of the knowledge of the language of birds is ascribed either to the eating of a serpent's entrails — especially the heart and the liver — or to having one's ears licked by serpents[1]. Why the knowledge of the language of birds should be acquired by means of serpents was explained already by Democritus if we are to believe Plinius[2]: serpents being ge-

[1] Quite extensive collections of material concerning the language of animals and the ways of acquiring it are found in Sir J. G. FRAZER *Archæol. Review* I (1883), pp. 81 ff., 161 ff.; *Golden Bough*[3] I, 158; VIII, 146 f.: *Apollod. Bibl.* I, 87. Cp. also the references quoted in *ZVfVK.* XIII (1903), 374. v. GUTSCHMID *Kl. Schr.* III, 64 f. quotes Josephus *Ant. Iud.* XVIII, 5, 3 as an authority for the belief that the Arabs were great augurs who knew how to presage from the flight and language of birds; however, in the passage quoted there is nothing about this topic (unless v. GUTSCHMID has drawn very exaggerated conclusions from the passage: ἐλέγετο δὲ καὶ τὸν Ἀρέταν (A. IV, king of the Nabetæans, d. 39 A. D.) οἰωνοσκοπησάμενον πρὸς τὴν ἀγγελίαν τὴν Οὐιτελλίου στρατείας φάναι etc.), nor have I been able to find out the correct passage to be quoted.

[2] *Nat. hist.* X, 137; cp. FRAZER *Archæol. Rev.* I, 180 f.

nerated by the mixed blood of various birds they were in reality the offspring of birds and would thus be able to impart upon other beings the understanding of their language. The explanation looks suspiciously artificial; nor are the commentatorial remarks added to it by Sir JAMES FRAZER very convincing. The idea has rather got something to do with the reputation of the serpent — being itself but a manifestation of the dead forefathers living in the earth — possessing the greatest wisdom amongst all animals, and above all the gift of immortality.[1] But we cannot enter here upon this rather complicate topic.

After having passed Ctesiphon Apollonius proceeded to Babylon and, after having exchanged rather high words with the frontier satrap and having calculated the length of their stay in Babylon from the portent of a slain lioness[2], he came into touch with the offspring of those Eretrian captives brought from Euboea to the neighbourhood of Babylon already by Darius I.[3] Apollonius now restored their graves and afterwards most successfully interceded on their behalf with the Great King.[4] Apollonius found Babylon to be the residence of the King during certain part of the year[5]; he there had interviews with the Magi

[1] Cp. the chapter entitled »The Fall of Man» in Sir J. G. FRAZER *FL. of the OT.* I, 45—77.

[2] *Vita Ap.* I, 21—22.

[3] On these Eretrians cp. Herodotus VI, 119 f. According to him the were settled by Darius at a place called Ἀρδέρικκα in the Cissian country about 240 stadia to the West of Susa.

[4] Cp. *Vita Ap.* I, 24, 35, ED. MEYER *Hermes* LVII, 375 thinks the whole episode of the Eretrians — on which there seems to have existed even a letter of Apollonius himself to Scopelianus of Clazomenæ — to be a tissue of impossibilities and lies. Though I am wholly unfit for entering upon a discussion concerning the historical value of the episode there seems to be no absolute impossibility involved in the suggestion that the Eretrians had for about 500 years kept their own customs and language. Historical parallels for such an event may be quoted without too great a difficulty.

[5] In I, 28 Apollonius is made to commit a grave chronological mistake in suggesting that Darius II, the father of Artaxerxes II and Cyrus,

about which — as pointed out above — we get to know nothing (I, 26), and as was to be expected he refused to worship the image of the King (I, 27). After some hagglings he was, however, introduced to him; and the king is said to have thought of him as of a second Themistocles, which in itself is not very flattering and is probably a fancy of the biographer as it is scarcely credible that the King of the Parthians had heard about Themistocles at something like half a millennium after his death.[1]

The Great King at this time was called *Vardanes* (Οὐαρδάνης), and is no doubt a historical person, the chief notices about whom are to be found in a passage of Tacitus[2]. This Vardanes, of whom the Roman historian tells us that his enemies *interfecere, primam intra inventutem, sed claritudine paucos inter senum regum, si perinde amorem inter populares quam metum inter hostes quæsivisset*, was the brother of his successor *Gotarzes*[3] with whom, during his short reign, he had to sustain several campaigns, and by whose followers he was at last murdered during a hunting-party. The chronology of this Vardanes is slightly different with different authorities. According to Tacitus the death of Vardanes could not well have occurred before 47 A. D.; and v. GUTSCHMID seems inclined to go a step further and put the year of his death in 48 A. D.[4] There is,

reigned for about sixty years while his real years seem to have been 424—404 B. C. But probably neither Damis nor Philostratus knew much about such matters.

[1] Cp. v. GUTSCHMID *Kl. Schr.* III, 59 f.

[2] *Ab. exc. Divi Aug.* XI, 8 ff.; and cp. above all the article by v. GUTSCHMID called »Gotarzes» ERSCH-GRUBER (I; 75, 36 ff.; reprinted *Kl. Schr.* III, 43 ff.).

[3] This name so far seems to baffle every effort of an interpretation. By suggesting that what is generally written on the coins Γωτερζης should really stand for *Γωδερζης we perhaps arrive at an Old Iran. **Gao-darəza-* which might mean a »fetterer of bulls». But this may simply be an utterly vain hypothesis.

[4] *Kl. Schr.* III, 77; the same calculation is found in CLINTON *Fasti Romani* II, 248.

however, the apparent difficulty that the last coin of Vardanes so far known belongs to the year 45 A. D., while the first one of Gotarzes apparently was struck during the year immediately following. That would go a long way towards proving that Gotarzes had really had his brother killed and succeeded to him either late in 45 or early in 46 A. D.; the only other way of explaining this fact would be to suggest that Gotarzes began, ere he became Great King, to strike coins in the provinces of which he had made himself overlord but there seems little or no reason for putting forth such a suggestion. Thus it is perhaps better to assume that Vardanes did really become Great King in 40/41 A. D., that after that he had to fight with and conquer Gotarzes, and that he ruled in full sovereignty during 43—45/46 A. D.[1] Now, in the *Vita Ap.* I, 28 we hear Apollonius ask a high official at Babylon who had just told him about the recovery of the realm by Vardanes: πόστον δὲ δὴ τοῦτο ἔτος τῇ ἀνακτηθείσῃ ἀρχῇ; And the answer he got was the following: τρίτου ἀρχόμεθα, δύο ἤδη που μῆνες. Assuming now that Vardanes had recovered his kingdom at the beginning of the year 43 A. D. this would bring us on to about the first quarter of 45 A. D. So far we may perhaps be right but we then immediately become involved in another difficulty. It is expressively stated in I, 39 that (in fulfilment of the presage in I, 22) Apollonius and Damis stayed with the Great King for one year and eight months, i. e. up to the end of the year 46 A. D.[2] Then came their Indian journey which can have taken little less than a year and on the way back they again paid a visit to Vardanes in Babylon and found him just the same as before.[3] This according to the above calculation, would bring us down to the end of 47 A. D., when, following JUSTI and ED. MEYER, he should long ago have been murdered.

[1] Cp. JUSTI *GIPh.* II, 504 f.; ED. MEYER *Hermes* LVII, 374 n. 4.

[2] This again does not tally with II, 1 where it is stated that they left Babylon περὶ τὸ θέρος, even if this does not exactly to our idea of the beginning of the »summer» but falls somewhat earlier.

[3] *Vita Ap.* III, 58.

Thus there are in reality only two alternatives to decide: either Vardanes was not murdered until 48 A. D. as has been assumed by CLINTON and V. GUTSCHMID[1]; or he had conquered Gotarzes and made himself sole possessor of the kingdom already in 41 A. D., which, however, in this connection appears less probable. After all, the chronology based upon Tacitus may perhaps be the safer one, the more as we cannot, of course, feel absolutely sure that a future age will not bring into light a coin (or coins) of Vardanes belonging to a later date than 45 A. D.

The Great King, upon seeing Apollonius enter his palace, immediately recognised him and exclaimed that this was the man whom his brother Μεγαβάτης[2] had seen in Antioch and described to him as a very worthy personage. He then welcomed him in the Greek language[3] and invited him to take part in the sacrifice of a Nisæan stallion to the Sun-god.[4] However, Apollonius was, of course, averse to bloody sacrifices and preferred to worship the Sun by throwing a handful of frankincense (λιβανωτός) on the fire and drawing omens from the curling of the smoke. It is known also from other passages that Apollonius did pay reverence to the Sun. Persian Sun-worship no doubt began to penetrate the North-West of India at a date coincident with the centuries immediately preceding and succeed-

---

[1] On the chronology of the travels of Apollonius cp. especially *Kl. Schr.* III, 58.

[2] This would possibly correspond to a Persian **Bayabaxta*. I am not aware that tradition is otherwise acquainted with a brother of Vardanes of that name; cp. v. GUTSCHMID *Kl. Schr.* III, 48.

[3] This is by no means queer when we remember that the inscriptions of the Arsacid Kings on rocks and coins are in Greek. We need scarcely remind ourselves of the well-known story of the *Bacchae* being acted before Orodes (56—37 B. C.) immediately after the battle at Carrhae. Cp. CHRISTENSEN in *Hdb. d. Alt. Wiss.* III. *Kulturgesch. d. alten Orients* III: 1, p. 305.

[4] That the Persians sacrificed white horses to the sun-god and to rivers (cp. Herod. VII, 113 f.; CHARPENTIER *Brahman* I—II, p. 81 f.) is well known; Damis may, however, have taken over this knowledge from an older authority.

ing the beginning of our era[1]; that there was a temple of the Sun at Taxila we shall see presently, and it is well known that on the coins of Kaniṣka (about 78 A. D.) there is also found a god called *Mi(h)iro = Miθra,* the deified Sun. By this I do not, however, intend to suggest that Apollonius took up Sun-worship during his Eastern travels as the reverence shown to the great luminary was sufficiently wide-spread in the countries bordering upon the Mediterranean.

Apollonius had several conversations on various topics with the Great King; still he refused to take up his lodgings within the palace nor would he deign to receive anything of his precious gifts. Then, during a certain time of the year, Apollonius accompanied the Great King to Ecbatana which, according to V. GUTSCHMID[2], was the summer residence of the Arsacids just as well as it had been that of the Achæmenians. In this connection there is a curious passage in I, 38: δείξαντος δὲ καὶ τὰ ἐν Ἐκβατάνοις τείχη καὶ θεῶν φάσκοντος ταῦτα εἶναι οἴκησιν »θεῶν μὲν οὐκ ἔστιν ὅλως οἴκησις», εἶπεν, »εἰ δὲ ἀνδρῶν οὐκ οἶδα. ἡ γὰρ Λακεδαιμονίων, ὦ βασιλεῦ, πόλις ἀτείχιστος ᾤκισται». With the answer of Apollonius we are not in the least considered — it is as usual rather flat and not much to the point. But the remark that the walls of Ecbatana were the dwelling-places of the gods is not wholly senseless, if we only take into consideration what Herodotus[3] has got to tell us about their situation and above all about their different colours: τοῦ μὲν δὴ πρώτου κύκλου[4] προμαχεῶνες εἰσὶ λευκοί, τοῦ δὲ δευτέρου μέλανες, τρίτου δὲ κύκλου φοινίκεοι, τετάρτου δὲ κυάνεοι, πέμπτου δὲ σανδαράκινοι. οὕτω τῶν πέντε κύκλων οἱ προμαχεῶνες ἠνθισμένοι εἰσὶ φαρμάκοισι, δύο δέ οἱ τελευταῖοι εἰσὶ ὃ μὲν καταργυρωμένους, ὃ δὲ καταχρυσωμένους ἔχων τοὺς

[1] Cp. e. g. BHANDARKAR *Vaiṣṇavism & Śaivism* (= *GIAPh.* III: 6, 1913), p. 153 f.; SMITH *Oxf. Hist. of India* p. 118.

[2] *Kl. Schr.* III, 59 with a reference to Strabo XVI, 743 C and BRISSONIUS *De regio Persarum principatu* (1595) p. 46.

[3] I, 98.

[4] In all the κύκλοι were seven in number.

προμαχεῶνας. Such an arrangement seemed, of course, utterly senseless until it was recognised that like the seven Babylonian *tubukāti* the walls of Ecbatana were meant to be a terrestrial counterpart of the seven heavenly spheres, the abodes of the seven planet-gods, viz. Venus (white), Saturnus (black), Mars (purple-coloured), Mercurius (blue), Jupiter (orange-coloured), Moon (silvery), and Sun (golden).[1] Thus, though it surpassed the knowledge of Apollonius, it is, according to ideas prevalent at that time, quite sensible to state that the walls of Ecbatana were »the abode of the gods», i. e. the gods of the seven spheres.

When at last they had passed the time of one year and eight months with King Vardanes they were allowed to leave and set out for India. Not only Apollonius but also his followers declined the gifts of money offered by the Great King, though it appears from a later passage[2] that he had bestowed gold upon the guide, he having to use it if need be. They were, however, furnished with a small number of camels and a guide as well as with certain provisions and some skins filled with water. Thus fitted out the little caravan left Babylon on its way eastwards, Apollonius having meantime promised the Great King that he would pay him a visit during his return journey.

IV.

The way towards India lay towards and across the Caucasus; however, the geographical indications furnished us by Philostratus are by no means clear, even if we take into consideration that to the antique geographers the Taurus, the Caucasus, the mountains of Nothern Iran, the Paropanisus, and the Himālaya were only parts of the same enormous chain of mountains. Anyhow, they are said to have travelled through fertile country, and they were very respectfully treated by the

[1] Cp. SCHRADER *Die Keilschriften u. d. Alte Test.*[3] (1903), p. 616 f.; KIRFEL *Die Kosmographie der Inder* (1920), p. 32* ff. etc.

[2] *Vita Ap.* II, 17. 40.

villagers as their leading camel bore a golden chain, by which it was intimated that the travellers were personal friends of the Great King.[1] As far as I can find out there is nowhere any definite statement concerning the period of time which our travellers spent on their way between Babylon and the Indian border-land. There is also only one notice concerning the speed of the riding-camels[2], viz. in II, 6: . . . κάμηλοι δὲ ἐνίους ἦγον, αἷς χρῶνται Ἰνδοὶ ἐς τὰ δρομικά, πορεύονται δὲ χίλια στάδια τῆς ἡμέρας γόνυ οὐδαμοῦ κάμψασαι. This is, however, certainly much exaggerated, though Diodorus XIX, 37 asserts that the camel is able to run no less than 180—270 kilometers a day. According to modern and more trustworthy reports[3] a well-fed and well-watered riding camel may run 140 km. in sixteen hours; however, it seems quite obvious that it will not be able to do such an effort for a long series of days. Calculating a στάδιον to be something like 175 metres — which is, of course, only an approximative figure, the length apparently varying between about 150 (Xenophon) and 198 m. — the camels of the Indians would have run some 175 km. a day — certainly an impossible feature. Ancient writers, however, seem to have been possessed with the idea that the camel was undoubtedly the fleetest of all quadrupeds.

Otherwise their passage through the mountains does not seem to have been very exciting if we except the meeting with a

[1] This apparently means that the camel's nose-string was of gold or at least gilded. I am quite unable to find any reference that would throw light upon this passage. However Xenophon *Cyrop.* VIII, 2, 8 tells us that in Achaemenian times only those persons who had got the permission of the Great King used a golden bit for their horses.

[2] Concerning the import of riding camels *(Camelus dromedarius)* into India and the name *kramelaka-* cp. the observations by the present writer in *MO.* XXVI, 159 ff. According to the *Vita Ap.* II, 40 the Indian King had a herd of white camels on the Indus; cream-coloured or milkwhite dromedaries, as far as I am aware, nowadays exist only amongst some of the most thoroughbred riding-camels of Arabia.

[3] Cp. BREHM *Tierleben*[4] XIII (1906), p. 54. Other notices concerning the running capacity of dromedaries are to be found in e. g. ELPHINSTONE *Caubul* I, 230; W. NAPIER *Life of Sir Charles Napier* II, 418; III, 78.

hobgoblin (II, 4), which Apollonius scared away by heaping fearful abuse upon it. The *Vita*, unfortunately, has nothing to tell us about the countries they passed through or the various peoples they met with until the arrived at the river Cōphēn (Kābul).

When reaching the Cōphēn[1] Apollonius came into the sphere of Indian influence. Not only did he see people riding on elephants, which is certainly a correct notice as the elephant has been used for various purposes in the North-West of India and in the Ḳābul valley since times of yore.[2] In the same chapter we are told that the nomads in the Kābul valley received the travellers very well and invited them to partake of wine and honey, i. e. sugar, prepared from dates and of steaks from the flesh of lions of leopards. Not taking into consideration that it seems utterly doubtful whether lions did really exist in those parts of the world the steaks seem fairly dubious; although ELPHINSTONE[3] tells us that the inhabitants of the mountains of Kāfiristān partake even of the flesh of animals of prey. On the other hand there is nothing incredible in the notice concerning wine and sugar prepared from the date, as the date-palm (*Phoenix dactylifera* L.) has long been cultivated in the Indus valley and even in the Trans-Indus territory.[4] Apollonius, of course, refused to partake of the wine and took the opportunity of delivering to the poor Damis a somewhat lengthy sermon on the necessity of teetotalism (II, 7).

In that same chapter (II, 7) there is found an interesting notice, the purport of which seems, however, rather insoluble.

[1] *Vita Ap.* II, 6.

[2] A most useful collection of notices on the elephant from ancient sources is found in the paper by A. W. v. SCHLEGEL called *Zur Geschichte des Elephanten* in *Ind. Bibl.* I (1823), pp. 129—231. Cp. also LASSEN *Ind. Alt.* I² (1867), p. 355 ff. (unduly criticized by ZIMMER *Ai. Leben* p. 80). It is quite obvious that the elephants used by Darius III at Gaugamela came from the West of the Indus; and Alexander found several petty kings in the neighbourhood of Kābul in possession of elephants.

[3] *Caubul* II, 434. 438. (pp. 623. 626, ed. 1815).

[4] Cp. WATT *Commercial Products of India* (1908), pp. 882 f. 885.

Apollonius, speaking to Damis, says that: καὶ μὴν καὶ νομίσματά ἐστιν Ἰνδοῖς ὀρειχάλκου τε καὶ χαλκοῦ μέλανος, ὧν δεῖ δήπου πάντα ὠνεῖσθαι πάντας ἥκοντας ἐς τὰ Ἰνδῶν ἤθη, and some lines further on he asserts ὅτι χρήματα μὲν ἐκεῖνά ἐστιν, ἃ Ῥωμαῖοι χαράττουσιν ἢ ὁ Μήδων βασιλεύς, ταυτὶ δὲ ὕλη τις ἑτέρα κεκομψευμένη τοῖς Ἰνδοῖς. The oldest Indian coins — the so-called punch-marked ones — which were, however, to a great part pre-Alexandrian or at least pre-Seleucid, were made from gold, silver and copper, though specimens of the golden ones have so far not been unearthed.[1] Here, however, we have coins made from copper and ὀρείχαλκος, and the important question is what is meant by the later name. Philostratus in II, 20 mentions that same ὀρείχαλκος as having been used together with silver, gold and copper for adorning certain temple-doors at Taxila, but from this notice we do not get to know anything definite concerning the sense of the word. SCHOFF[2] thinks that, as in other passages, it simply means »brass» and adds some rather confused notices on its preparation; unfortunately, brass coins seem never to have been struck in Ancient India. WARMINGTON[3] quotes this same passage from Philostratus but has not even tried to elucidate it. I have consulted the foremost living authority on Indian numismatics, Professor RAPSON, and with his permission I shall venture to quote a few passages from his letter:[4] ». . . ὀρείχαλκος . . . As it is called ψευδάργυρον by Strabo,[5] the idea occurred to me that it might possibly be nickel, which was used for some of their

[1] RAPSON *Indian Coins* (= *GIAPh* III: 3 B, 1898), p. 2.

[2] *Periplus of the Erythræan Sea* (1912), p. 69.

[3] *Commerce between the Roman Empire and India* (1928), p. 277.

[4] Dated March 23, 1934.

[5] Strabo XIII, 610 C. Unfortunately, the passage in question does scarcely prove anything as it runs thus: ἔστι δὲ λίθος περὶ τὰ Ἀνδέιρα, ὃς καιόμενος σίδηρος γίνεται· εἶτα μετὰ γῆς τινος καμινευθεὶς ἀποστάζει ψευδάργυρον, ἢ προσλαβοῦσα χαλκὸν τὸ καλούμενον γίνεται κρᾶμα, ὃ τινες ὀρείχαλκον καλοῦσι. LEAF *Strabo on the Troad* (1923) correctly suggests this to be a description of the mining of zinc (ψευδάργυρος), which afterwards through the admixture of copper generates brass (ὀρείχαλκος).

coins by Euthydemus II (*Brit. Mus. Cat. of Greek & Scythic Kings of Bactria,* p. 8, Pl. III, 5), by Pantaleon (*ibid.* p. 9), & by Agathocles (*ibid.* p. 11, Pl. IV, 6). These Kings are supposed to have ruled in the Western Paropanisadæ & in Arachosia — that is to say, I suppose, in the region of Apollonius' travels; & as they reigned probably in the latter half of the second century B. C., it is quite possible that their coins may have still been in circulation in 40 A. D.[1] But I do not think much of this suggestion, as these kings struck coins in all three metals — silver, nickel, & copper — & Philostratus only mentions two — ὀρείχαλκος & χαλκός[2] . . . The occurrence of nickel in coins of the 2nd century B. C. is one of the curiosities of numismatics. There is an analysis of the material in an article by Flight in the »*Numismatic Chronicle* 1868, p. 306». Although we thus do not arrive at any certain solution of the problem of ὀρείχαλκος we may feel sure that it cannot here mean »brass», brass coins being out of the question in the India of the 1st century A. D. Professor RAPSON has expressed himself in his letter with great circumspection; still I should think that his suggestion, according to which ὀρείχαλκος does here mean »nickel», is highly probable. In that case the coins spoken of by Apollonius would, of course, be nickel and copper ones dating from a period about 150—200 years earlier than that during which he performed his Indian travels.

In his praise of teetotalism (II, 7) Apollonius also found an opportunity of mentioning the Indian cult of Dionysos which was chiefly concentrated to a mountain called Nysa, situated not far from the place where he himself and his followers were

[1] This seems a highly probable suggestion seeing that, according to the *Periplus* ch. 47, coins struck by Apollodotus and Menander (who were still earlier than the kings mentioned by Professor RAPSON) were still in use about the time of Nero.

[2] This, however, forms no real objection as Apollonius apparently wants to emphasize that the Indians generally struck coins only from debased and valueless metals, for which the Romans and Parthians had to give good ones in exchange.

then staying. This Nysa[1] was well known to the chroniclers of Alexander's Indian campaign as the great conqueror himself and his troops were said to have visited it and passed some days in revelry together with its inhabitants.[2] The exact situation of Nysa has never been ascertained; antique writers discovered that it formed a spur of a mountain called *Meru*, which, by the way, shows that Indian tradition was not quite foreign to them, *Meru* being the sky-high mountain in the centre of the world. Modern authorities seem to think that it was situated between the Kunar and the Panjkora (Guraeus) rivers, which is probably correct, and on the southern side of the Kōh-i-Mōr[3], which is less sure. Anyhow, Apollonius and his followers passed the river Kābul by boat — the camels being led through a ford — and arrived on its Northern bank into the kingdom, in which Nysa was situated. Upon ascending the mountain they found there a shrine of Dionysus founded, according to tradition, by himself. All round the temple was planted a grove of laurel trees surrounded by ivy and vines. And they saw lying on the ground scythes and baskets and wine-presses and other implements, all made of gold and silver. Τὸ δὲ ἄγαλμα εἴκασται μὲν ἐφήβῳ Ἰνδῷ, λίθου δὲ ἔξεσται λευκοῦ. ὀργιάζοντος δὲ αὐτοῦ καὶ σείοντος τὴν Νῦσαν, ἀκούουσιν αἱ πόλεις αἱ ὑπὸ τῷ ὄρει καὶ ξυνεξαίρονται.[4] Although the Greeks had certain traditions of Dionysus having penetrated through Asia and conquered the Indians this can, of course, only mean that in the North-West of India they had found cults which strongly reminded them of those of their own wine-god.[5] Such cults could only

[1] On the name itself cp. GRUPPE *Die mythol. Lit.* 1898—1905, p. 63 etc.

[2] Thus according to Arrian and others; Philostratus II, 9, however, tells us that the inhabitants of Nysa denied that Alexander did ever ascend the mountain, which is, of course, a notice of little value.

[3] Cp. *CHI.* I, 353 f.

[4] *Vita Ap.* II, 8 extr.

[5] That the Greeks identified a certain Indian god with their own Dionysus affords, of course, no foundation for the non-sensical suggestion by Professor KEITH *Religion of the Veda* (1925) that Śiva is an amalgama-

have been those of Śiva, in which the use of intoxicating drinks have nearly always taken a prominent place. The temple on Nysa — whatever may have been the real name of the place — was apparently a central shrine of the peoples living on and around the mountain, a shrine in which worship was paid to the mountain-dwelling Śiva[1], the *Girīśa* »the Mountain-King», the *Giriśa* or *Girişad* »the Mountain-dweller» or whatever we choose to call him. For, the mountains of the North are the abode of Rudra, who is at least one of the gods that form component parts of the later Śiva. There he practises his austerities — which is perhaps a somewhat later Indian idea[2] — and there he indulges in revelries and dances his earth-shaking *tāṇḍava*-dance, which is apparently what is meant by saying that he ὀργιάζει καὶ σείει τὴν Νύσαν. Like so many other of his countrymen travelling through foreign parts Apollonius found in India the image and the worship of one the gods of his own people.

The famous rock called Ἄορνος[3] was not visited by Apollonius and Damis, it being out of the way to those who were passing on from Nysa to Taxila — which is undoubtedly correct. The site of Ἄορνος was long a point of dispute, a dispute which has now happily bean settled by the most clever and lucky investigations carried out by Sir AUREL STEIN[4]. That

tion of Rudra and »a vegetation deity, an Indian Dionysus» (cp. the present writer in *BSOS.* IV, 342 n. 1). If there be an »Indian Dionysus» it is Rudra and no one else. Cp. also KERBAKER *Atti Acc. arch. Napoli* XXIII (1909), p. 137 ff.

[1] Cp. ARBMAN *Rudra*, p. 39 ff.

[2] I am not all convinced of the correctness of Sir JOHN MARSHALL's interpretation of a certain statuette found at Mohenjo-Daro, according to which it should depict a predecessor of Śiva the Yogin.

[3] I have once suggested (*JRAS.* 1931, p. 940) that Ἄορνος is in reality nothing but Skt. *āvaraṇa-*, Old Iran. **āvarəna-* »a fortification, a fort». Unfortunately, I had not then observed that this suggestion had been put forth already by WILSON *Ariana antiqua*, p. 192 and LASSEN *Ind. Alt.* II² (1874), p. 148 n. 3.

[4] Cp. *London Ill. News*, Oct. 30, 1926; *Geogr. Journal* 1927, pp. 417 ff. 515 ff.; *Mem. of the Archæol. Survey of India.* 42 (1930).

it is identical with the modern Pīr-sar, situated somewhat North of Amb on the Western bank of the Indus, can nowadays not very well be doubted; less probable seems to me the identification of the modern name *Ūṇ* with Ἄορνος. To Philostratus (Damis) as to the Greeks in general the name undoubtedly meant »birdless». However, Philostratus tells us that the reason of its being thus named was not its immense height of 9,000 feet: πέτονται γὰρ καὶ ὑπὲρ τοῦτο οἱ ἱεροὶ ὄρνιθες.[1] The reason he tells us was quite a different one: ἀλλ' ἐν κορυφῇ τῆς πέτρας ῥῆγμα εἶναί φασι τοὺς ὑπερπετομένους τῶν ὀρνίθων ἐπισπώμενον etc. It seems utterly unlikely that we should be capable to unravel what sort of tradition — most probably a misunderstood one — is at the bottom of this queer explanation. Hindu lore, as far as I am aware, has got nothing that would furnish us with an exact parallel. Still there should exist in the Himālaya the cleft cut open by the axe of Paraśurāma, the *haṃsadvāram Bhṛgupatiyaśovartma yat krauñcarandhram* of Kālidāsa[2], through which the geese *(haṃsa)* and other birds fly from India towards Mansarowar and other lakes of the North and back to India again. However, it would perhaps be most prudent not to try to establish any connection between this legend and the tradition reported by Philostratus, especially as the legend of Paraśurāma is so far to be met with only within texts of a later date.

From Nysa our travellers set out eastwards — this time apparently along the Northern bank of the Cōphēn — in order to reach the Indus.

A series of chapters[3] deals with different matters connected with the life and behaviour of elephants; part of the materials are fetched from the work of Juba, king of Mauretania.[4] Apol-

[1] I am not sure what is meant by the ἱεροὶ ὄρνιθες in this connection.

[2] *Meghadūta* 57 (59).

[3] *Vita Ap.* II, 11—16.

[4] Juba II (d. c. 23 A. D.), the author of several works in Greek.

lonius seems to have been deeply interested in elephants and bestowed ample praise upon their powers of intelligence and docility. Some of the remarks made in these chapters are quite to the point as e. g. the description of the *ankus* in II, 11: . . . εὐθύνει αὐτὸ (: τὸ θηρίον) καλαύροπι, ἣν ὁρᾷς αὐτὸν ἐμβαλόντα τῷ ἐλέφαντι, ὥσπερ ἀγκύραν etc. Also the enumeration of the different breeds of elephants (II, 12): οἱ μὲν αὐτῶν ἔλειοι, οἱ δ'αὖ ὄρειοι, καὶ τρίτον ἤδη γένος πεδινοί εἰσιν seems to be in fair accordance with the Hindu elephant-lore. Kauṭilya[1] mentions two of these species, viz. *nadīja-* = ἔλειος and *parvataukas-* = ὄρειος; again the *Mātaṅga-līlā* and other Sanskrit works dealing exclusively with elephants, their habits, character, treatment etc. mention not only the »river-dweller» *(nadīcara)* = ἔλειος, the »mountain-ranger» *(giricara)* = ὄρειος but also the »ranger in both places» *(ubhayapracāra)*,[2] who may well correspond to what Philostratus calls the πεδινός. The characters of these various elephants are given at the end of II, 13:[3] εἰ δὲ καὶ ἤθη ἐλεφάντων χρή ἀναγράφειν, τοὺς μὲν ἐκ τῶν ἑλῶν ἁλισκομένους ἀνοήτους ἡγοῦνται καὶ κουφοὺς Ἰνδοί, τοὺς δὲ ἐκ τῶν ὀρῶν κακοήθεις τε καὶ ἐπιβουλευτάς, καὶ ἢν μὴ δέωνταί τινος, οὐ βεβαίους τοῖς ἀνθρώποις, οἱ πεδινοὶ δὲ χρηστοί τε εἶναι λέγονται καὶ εὐάγωγοι καὶ μιμήσεως ἐρασταί etc. It is quite true that the elephants from the river-banks and marshes *(nadīcara)* are considered by the Hindu authorities to be the weakest and least useful ones, and also that the *ubhayapracāra's* are praised for their even temper and general usefulness; on the other hand the »mountain-rangers» *(giricara)* are said by all authorities to be sturdy and vigorous, well apt for warfare and in general the best of all elephants, there being no allusion at all to their treacherous and wily temper.

---

[1] *Arthaśāstra* II, 32 extr.

[2] Cp. EDGERTON *The Elephant-Lore of the Hindus* (1931), p. 50, n. 20 etc.

[3] The other parts of II, 13, dealing with the age and the tusks of elephants are taken over from Juba; but I am not sure whether this is also the case with the final passage.

What is else told about the elephants, about their intelligence and their care of their offspring is of a more general nature and need not detain us here. There is, however, in II, 12 a remarkably foolish story of which we may take some notice. It alludes to the age of elephants, concerning which antique writers seem to have cherished very exaggerated ideas, and runs as follows: περὶ δὲ ἡλικίας τοῦ ζῴου καὶ ὡς μακροβιώτατοι, εἴρηται μὲν καὶ ἑτέροις, ἐντυχεῖν δὲ καὶ οὗτοί φασιν ἐλέφαντι περὶ Τάξιλα μεγίστην τῶν ἐν Ἰνδοῖς πόλιν, ὃν μυρίζειν τε οἱ ἐπιχώριοι καὶ ταινιοῦν· εἶναι γὰρ δὴ τῶν πρὸς Ἀλέξανδρον ὑπὲρ Πώρου μεμαχημένων εἷς οὗτος, ὅν, ἐπειδὴ προθύμως ἐμεμάχητο, ἀνῆκεν ὁ Ἀλέξανδρος τῷ Ἡλίῳ. εἶναι δὲ αὐτῷ καὶ χρυσοῦ ἕλικας περὶ τοῖς εἴτ' ὀδοῦσιν εἴτε κέρασι, καὶ γράμματα ἐπ' αὐτῶν Ἑλληνικὰ λέγοντα ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ Ο ΔΙΟΣ ΤΟΝ ΑΙΑΝΤΑ ΤΩΙ ΗΛΙΩΙ. ὄνομα γὰρ τοῦτο τῷ ἐλέφαντι ἔθετο, μεγάλου ἀξιώσας μέγαν. ξυνεβάλοντο δὲ οἱ ἐπιχώριοι πεντήκοντα εἶναι καὶ τριακόσια ἔτη μετὰ τὴν μάχην, οὔπω λέγοντες καὶ ὁπόσα γεγονὼς ἐμάχετο. The battle on the Hydaspes was fought in the summer of 326 B. C.; adding to this date a period of 350 years would bring us down to about 25 A. D., a date which is impossible according to what been explained above.[1] As elephants are generally considered to be most useful for all sorts of labour and also for warfare between twenty-five and fifty years the elephant Ajax would probably have reached the rather mature age of 375 or 400 years at the date when he was seen by Apollonius and his followers. Although the age reached by elephants is still perhaps a matter of dispute already the Sanskrit works take it for granted that the animal does not reach a higher age than 80—120 years[2] and in this they are followed by most modern biologists. An authority like SANDERSON[3] thinks that it may well attain at least to 150 years, which may perhaps be true in special cases; suggestions that wild elephants may even become as old as 200 years have

[1] Cp. p. 33 f. above.

[2] Cp. EDGERTON *l. c.* pp. 23. 62 ff.

[3] *Thirteen Years among the Wild Beasts of India* (1878), p. 57.

been put forth though, unfortunately, without the shade of a proof. Anyhow, we may safely assert that an elephant of 375—400 years is a fabulous monster that has never existed nor will ever exist. Nor was it ever, as far as I am aware, an Indian custom to dedicate elephants to the Sun (though here the dedication is ascribed to Alexander), so that the whole story is based either on a fanciful tale or on some curious mistake committed by Damis or Philostratus. Whether it has been borrowed from some other literary source seems to be unknown.

Philostratus does not tell us anything about the exact place where Apollonius and his followers passed across the Indus (II, 17). Still we may safely assume that the place of crossing was Ohind[1] where Alexander seems to have brought his troops across the river on the bridge constructed by Perdiccas and Hephaestion.[2] Ohind is situated some sixteen English miles above Attock, which has later become the usual place of going across the Indus; at the early times of Alexander and Apollonius it does not, however, seem to have been yet used. Upon reaching the Western bank of the Indus — of Alexander's bridge there could not possibly be any traces left — Apollonius and his followers asked the Babylonian guide about the means of crossing the river; he, however, denied any knowledge of such things. Still he was not at all ill at ease; for he was in possession of a letter from Vardanes to the satrap of the Indus province, who was not his own subject[3], but whom he reminded of services he had formerly rend-

[1] Skt. *Udabhāṇḍa.*

[2] Cp. FOUCHER *Sur la frontière Indo-Afghane* (1901), p. 46; SMITH *Early Hist. of India*[3] (1914), p. 60; it seems curious that LASSEN *Ind. Alt.* II[2] (1874), p. 152 f. has no definite suggestion concerning the place of crossing.

[3] From this it would appear that the Indus provinces did not belong to the empire of the Arsacids, as they were first in the hands of Greco-Bactrian and Yavana princes and were then ruled over by the Kuṣāṇas. Ardašīr Pāpakān (226—241 A. D.), the first Sāsānian Great King, seems to have temporarily reconquered the Indus provinces, which was perhaps

ered him[1] and asked him in recompense of those to take good care of Apollonius. The satrap felt much honoured by the appeal of the Great King and had Apollonius ferried across the river in his own state barge. Besides providing him with a guide who was familiar with the country all along to the Hydraotes (Rāwī) he also wrote a letter to his own king asking him to treat the divine Greek philosopher with all the respect shown to him by Vardanes.

The following two chapters (II, 18—19) deal with the river Indus and contain amongst other things a comparison between the Indus and the Nile, a favourite topic with ancient authors and which seems to date from the time of Alexander.[2] What is, however, of surpassing interest is the story told in II, 19 about the Indian king's sacrifice to the Indus: φασὶ δὲ καὶ ἀκοῦσαι τῶν Ἰνδῶν, ὡς ἀφικνοῖτο μὲν ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τὸν ποταμὸν τοῦτον, ὅτε ἀναβιβάζοιεν αὐτὸν αἱ ὧραι, θύοι δὲ αὐτῷ ταύρους τε καὶ ἵππους μέλανας — τὸ γὰρ λευκὸν ἀτιμότερον Ἰνδοὶ τίθενται τοῦ μέλανος δι', οἶμαι, τὸ ἑαυτῶν χρῶμα — θύσαντα δὲ καταποντοῦν φασι τῷ ποταμῷ χρυσοῦν μέτρον, εἰκασμένον τῷ ἀπομετροῦντι τὸν σῖτον, καὶ ἐφ' ὅτῳ μὲν τοῦτο πράττει ὁ βασιλεύς, οὐ ξυμβαλέσθαι τοὺς Ἰνδούς, αὐτοὶ δὲ τεκμαίρεσθαι τὸ μέτρον καταποντοῦσθαι τοῦτο ἢ ὑπὲρ ἀφθονίας καρπῶν, οὓς γεωργοὶ ἀπομετροῦσιν, ἢ ὑπὲρ ξυμμετρίας τοῦ ῥεύματος, ὡς μὴ κατακλύσειε τὴν γὴν πολὺς ἀφικόμενος. If we pass over the nonsensical explanations of the prevalence of the black colour over the white one and of the effect of throwing the corn-measure into the river we have here a description of a horse-sacrifice *(aśvamedha)*, the greatest sacrifice performed by the

a contributing cause of the downfall of the Indo-Scythian realm. Cp. SMITH *Early History of India*[3] p. 275; *JRAS.* 1920, p. 221 ff.

[1] Tacitus *Ab exc. Divi Aug.* XI, 8 tells us that *interim Gotarzes Daharum Hyrcanorumque opibus auctus bellum renovat; coactusque Vardanes omittere Seleuciam Bactrianos apud campos castra contulit* (cp. v. GUTSCHMID *Kl. Schr.* III, 67). It seams possible that, during his stay in Bactria, Vardanes entered into friendship with the satrap on the Indus.

[2] Cp. Strabo XV, 696 C.

Indian kings of yore. M. GOOSSENS[1] is the first one to have stated this properly — the passage of Philostratus having escaped the attention both of the late HILLEBRANDT and of Professor DUMONT — and to have explained how the different points of the Greek texts coincide very well with certain details of the Aśvamedha as described in the Black Yajus texts. However, this is not the horse-sacrifice dedicated to Prajāpati, the rules of which are laid down in a highly orthodox way in certain texts. This is rather an Aśvamedha performed in honour of Indra — earlier perhaps even in that of Varuṇa[2] — and at the bank of certain rivers (Gaṅgā, Yamunā, Indus), which seems always to have been the case in post-Vedic times. That the sacrificial horse might be black is admitted in certain Yajus texts[3]; also the throwing of a golden cup into the water occurs in the ritual, though there it is generally a soma-vessel. Finally, M. GOOSSENS has quoted several Brāhmaṇa verses, according to which certain kings of yore had sacrificed a great number of horses at one time. Details, that coincide so closely with the ancient religious lore of the Hindus, could only have been picked up by a traveller who had personally visited India.

After having crossed the river Apollonius and his followers were immediately led towards Taxila, a distance of some 35 English miles from Ohind. On the way the made the observation that the natives wore dresses of Indian linen or byssus made from wool growing upon trees; however, the description of the cotton-shrub (or tree) is not very much to the point. Taxila appeared to be of the size of Nineveh — in itself a queer way of indicating its circuit — and was fortified on a sym-

[1] *JA.* 1930: II, 280 ff.

[2] On Varuṇa and the Aśvamedha cp. the learned and ingenious remarks by JOHANSSON *Die altindische Göttin Dhiṣaṇā* (1917), p. 108 ff., which have, unfortunately, escaped the attention of MM. DUMONT and GOOSSENS. Cp. also DUMONT *JAOS. LIV* (1934), 112.

[3] Cp. DUMONT *L'Aśvamedha* (1927), p. 249, quoting *Āp. Śr. Sū.* XX, 2, 9. Concerning certain Assyrian parallels to the *aśvamedha* cp. ALBRIGHT & DUMONT *JAOS.* LIV, 107 ff.

metrical plan[1] like the Hellenic cities. Outside the wall there was a temple the exterior of which is described thus (II, 20): νεὼν δὲ πρὸ τοῦ τείχους ἰδεῖν φασιν οὐ παρὰ πολὺ τῶν ἑκατομπόδων λίθου κογχυλιάτου[2] καὶ κατεσκευάσθαι τι ἱερὸν ἐν αὐτῷ ἧττον μὲν ἢ κατὰ τὸν νεὼν τοσοῦτόν τε ὄντα καὶ περικίονα, θαυμάσαι δὲ ἄξιον. To those writers, who totally deny the possibility of Apollonius having ever visited India, the description of this temple is, of course, sheer fancy. Still, Sir JOHN MARSHALL, the excavator of Taxila and the greatest living authority upon Indian archæology, cherishes another opinion. According to him[3] Apollonius did really visit Taxila, and the temple described by him is possibly identical with the remains of a Zoroastrian or Magian temple found at Jaṇḍiāl somewhat to the North of the city-wall of Sirkap, the town existing at the time when Apollonius may have been at Taxila, i. e. in the 40's A. D. These remains, anyhow, tally very well with the description of the temple furnished us by Philostratus. However, if it was really a Persian temple it would have been built either before or after the time of Alexander; and then it seems somewhat curious that, according to Philostratus, bronze tablets were nailed to the walls on which were depicted in various metals the battle and the conclusion of peace between Alexander and Porus. They were said to have been dedicated by Porus after the death of Alexander.[4] If this story were true — which is, of course, not absolutely impossible — it would make it rather credible that the temple was a pre-Alexandrian one. Here Apollonius and Damis had to wait some time for the royal permission to enter Taxila, and Apollonius

[1] This, according to Sir JOHN MARSHALL *A Guide to Taxila* (1918), p. 15 must be the correct rendering of the text: τετειχίσθαι δὲ ξυμμέτρως.

[2] This is translated by CONYBEARE: »made of porphyry». However, Sir JOHN MARSHALL *l. c.* p. 91 points out that it must mean: »of stone covered with stucco».

[3] Cp. *l. c.* p. 91 and *Annual Bibl. of Ind. Archæol.* 1928, pp. 2, 4.

[4] *Vita Ap.* II, 20.

used his leisure to hold a long and rather tedious discussion on painting with his faithful follower.

Meanwhile messengers and an interpreter arrived on behalf of the King and invited Appollonius and Damis to become his guests for three days as the law did not permit foreigners to reside in Taxila for a more extensive period of time.[1] During their way through the city they found the streets to be narrow and irregular as at Athens and the noticed a certain peculiarity in the construction of the houses, which is described thus (II, 23): . . . εἰ μὲν ἔξωθεν ὁρῴη τις αὐτάς,[2] ἕνα ἐχούσαις ὄροφον, εἰ δ' ἔσω παρέλθοι τις, ὑπογείοις ἤδη καὶ παρεχομέναις ἴσα τοῖς ἄνω τὰ ὑπὸ τῇ γῇ. With this we had best compare what Sir JOHN MARSHALL has got to tell us about house-planning at Taxila (Sirkap)[3]: »Proceeding from the palace down the High Street in the direction of North Gate[4] of the city, we come to several large blocks of dwellings, separated one from the other by narrow side streets . . . . A remarkable feature of these houses is that, although in some cases there are doors communicating between two or more rooms, there are no doors giving direct access from these rooms to the interior court or to the streets outside — the practice having apparently been to enter these lower chambers by means of stairways or ladders descending from the rooms above. This practice is alluded to by Philostratus, who says that the houses are so constructed

---

[1] CONYBEARE *Philostratus* I, 181 n. 1 quotes ROBERTSON SMITH *Rel. of the Semites* (1901), p. 270 and the Roman proverb: »*Sæpe dies post tres vilescit piscis et hospes*», which does not help us here. Personally, I am at a loss to find out any Hindu authority for such a statement. Still, there may, of course, have existed some sort of time-restriction as strangers were apparently kept under close control, though they were provided for in other ways, cp. STEIN *Megasthenes und Kauṭilya* (1922), p. 251 ff.

[2] Sc. τὰς οἰκίας.

[3] *A Guide to Taxila* p. 70 ff.; cp. also *Ann. Rep. Arch. Survey of India* 1926—27, p. 111 f.

[4] Through this gate Apollonius and Damis must have made their entrance into the city if they came from the temple of Jaṇḍiāl.

that, if you look at them from the outside, they appear to have only one storey, but, if you go into them, you find in reality that they have underground rooms the depth of which is equal to the height of the chambers above. As a matter of fact, the lower floor of the houses is not actually underground, but anyone seeing only a single row of windows from the street, and having to descend from the upper chambers into the *tahkhānās* below, which were unprovided with doors or windows, might well be excused for calling them underground cellars». To everyone, who reads these passages through with an unbiassed mind, it must be quite obvious that no person could put together such a description out of sheer fancy but that he must really have personally visited Taxila and seen with his own eyes what he thus wrote down.

On their way further on they saw a temple of the Sun, of which so far no traces have been brought to light.[1] There was kept our former acquaintance Ajax, the Methuselah amongst elephants, and there were golden statues of Alexander and bronze ones of Porus. The last part of the description of the temple does not seem sufficiently clear to me.[2] Finally, they arrived at the palace, which they found built in a rather unpretentious style without anything of the magnificence and splendour that had characterised the royal residence at Babylon. According to the plan of the Taxila excavations drawn up by Sir JOHN MARSHALL they were bound to arrive at the palace after having passed the High Street with its blocks of private houses. And it is curious to find that, although MARSHALL found this palace larger and more substantially built than the dwellings of the private people, he especially noticed the absence of pomp and sumptuousness in its planning and adornment. He also comments upon the coincidence between these facts and the description by Philostratus »as affording another

[1] The temples — and *stūpas* — within the walls of Sirkap nearly all seem to be Buddhist ones. However, at the time of Apollonius a Sun-temple may well have existed there.

[2] *Vita Ap.* II, 25.

proof of the substantial correctness of his account of Taxila»[1]; and there is no use in trying to gainsay him on this only too obvious point.

The name of the king of Taxila, to whom Apollonius and Damis were now introduced (I, 26), was Φραώτης (Phraates), which is apt to evoke some slight astonishment. Not because of its Iranian character for that is only natural, there being still in the 40's A. D. in North-Western India Pahlava princes and satraps, who had either not yet been subjugated by the Scythian invaders or were only their tributaries. There exist, however, as far as my very limited knowledge goes, neither coins nor inscriptions bearing the name of any Phraates; and besides the notorious *Gundofernes (Vindafarna)*, known alike through his coins and inscriptions and through the St. Thomas legend, would as far as we are aware, have reigned at Taxila exactly at the time when Apollonius was visiting it.[2] However, it is fairly well possible that Gundofernes, who styled himself »Great King, King of Kings» and even »Great King, Supreme King of Kings»[3], did not at that very moment reside at Taxila, and that Phraates was simply a provincial governor, though perhaps by birth belonging to the royal house. According to his own words this Phraates had largely adapted himself to an orthodox Indian mode of life as he fed chiefly on vegetables and fruits and drank very little wine. He also told Apollonius that he had been constantly harassed by the wild tribes on the border until he found out how to stave them off and make them keep off the barbarians outside the frontier by paying them a yearly tribute — a policy practised with some success up to our own days.

---

[1] *A Guide to Taxila*, p. 68 f.

[2] One would fain recognise the first part of the name of *Gundofernes* in that Νεογύνδης Ἰνδῶν βασιλεῦς, to whom the letter no. 59 amongst the epistles of Apollonius is adressed by an otherwise unkown βασιλεὺς Βαβυλωνίων Γάρμος. But the whole thing is probably a falsification. On Gundofernes cp. also HERZFELD *Archæol. Mitt. aus Iran* IV (1932), 1 ff.

[3] *CHI.* I, 580 f.

King Phraates at first entertained himself with Apollonius by means of an interpreter but then he suddenly began to adress him directly in Greek.[1] This is by no means very curious, as the North-West of India was at this time still fairly strongly Hellenized, and the Kings and satraps residing there went on issuing coins bearing Greek legends[2]. Thus the King of Taxila, though be may perhaps not have spoken Greek very fluently as asserts Philostratus, may still have had more than a smattering of it. Before going to the banquet that had been prepared in order to welcome the Greek sage the king led him out inte the garden where he used to bathe in a tank provided with cool and clear water — what would be styled in Sanskrit a *gṛhadīrghikā*. This is entirely in accordance with the Indian custom. That the king practised Greek athletics in connection with his bath need not evoke our astonishment.

Then follows a description of the banquet (II, 28), which, according to my humble opinion, seems rather fanciful. It may be very well possible — or even probable — that the court of a North-Western Indian prince did at that time scarcely practise vegetarianism; they were probably most of them sturdy Iranians or Scythians who were inveterate meat-eaters. No doubt gazelles and swine[3] were served on their tables; but it seems rather incredible that whole lions and the loins of tigers[4] were amongst their favourite dishes. That wine was brought

[1] *Vita Ap.* II, 27.

[2] *CHI.* I, 586 ff.

[3] It may be remembered that the Rājputs, who are undoubtedly the offspring of early Scythian invaders, still hunt and eat the wild boar; to them as to all orthodox Hindus the flesh of the tame swine is an abomination.

[4] The curious story told in this connection of the tiger I cannot identify. It looks suspiciously like some of the nonsense told in the *Physiologus*, but as far as I know it does not exist in the common texts of that work. That Indian princes got various sorts of animals presented them by their subjects is mentioned by Aelianus *Nat. an.* XIII, 25; however, they were certainly not meant for food but for keeping in enclosures for hunting purposes.

in enormous goblets of gold and silver may not seem unbelievable, taking into consideration the great finds of silver vessels unearthed at Taxila. Again it is also very probable that Indian jugglers were made to perform in front of the guests. The almost impossible feats performed by modern Indian jugglers do not seem to be surpassed by the clever and dangerous antics described by Philostratus.[1]

Apollonius, however paid less attention to the wonderful tricks of the jugglers; instead of that he asked the king, by whose side he was seated, how he had learnt his Greek, and were he had obtained his insight in philosophy. The king, in answer to this, entered upon a lengthy explanation,[2] in which there is little that can interest us in this connection. To me it seems probable that the whole chapter telling us how the pupil is introduced to the »philosophers» is simply a somewhat misunderstood description of the *upanayana*,[3] the introduction of the Brahmin or Kṣattriya boy to his Veda-teacher. That the pure descent of the young adept was made an object of investigation reminds us of the Indian custom of the teacher questioning his pupil concerning his descent from a certain *ṛṣi*, i. e. his family genealogy. And the following research into the moral conduct of the youth may remind us of the laying down the rules for the *brahmacaryā*, the Vedic studentship. And the method of concluding from the exterior of the boy, his face etc., his internal qualities is certainly not based upon Pythagorean principles[4] but is the real Indian *puruṣaparīkṣā*[5], the science of the bodily and facial marks of men.

After this explication the king passes on to the history of his own life. His grandfather, he said, was king and like

[1] *Vita Ap.* II, 28.

[2] *Vita Ap.* II, 29—30.

[3] On this ceremony cp. HILLEBRANDT *Ritualliteratur* (= *GIAPh.* III: 2, 1897), p. 50 ff.

[4] Cp. MILLER *Philologus N. F.* V, 140 f.

[5] Cp. Varāhamihira *Bṛhatsaṃhitā* ch. LXVIII f.; the *Puruṣaparīkṣā* mentioned by GILDEMEISTER *Bibl. Sanskritae* (1847), p. 105 and by WINTERNITZ *Gesch. d. Ind. Lit.* III, 351 f. is quite another sort of work.

himself bore the name of Φραώτης. His father, being at the decease of his sire a minor, was under the supervision of two of his relatives who, however, oppressed the people and were slain during a sacrificial feast by some magnates, who then took over the reign. The king's father, who was not yet sixteen years, was sent by his kinsmen to the ruler of the kingdom to the East of the Hyphasis (Beās), who at his death appointed him co-heir with his own son. He, however, abdicated at once, married the new king's sister and was content to live on the income of seven villages. If there be any historical facts at the foundation of this tale we entirely ignore. King Phraates himself, however, was taught Greek by his father and was afterwards sent to the »philosophers» at the early age of twelve (II, 31).[1]

When Φραώτης was at the age of nineteen both his parents died, and his maternal uncle took away the seven villages, which made him quite pennyless. One day, however, while he was reading the Ἡρακλεῖδαι of Euripides[2] — which he took as a divine omen — there arrived a messenger from his father's friends exhorting him to cross the Hydraōtēs (Rāwī) and recover his paternal realm. The whole population rose in his favour, and he was soon led into the residence of his forefathers, the people meanwhile chanting hymus in their praise. Apollonius now asked him (II, 33) whether Alexander did not once make the »philosophers» his subjects and bring them into his presence, which shows little familiarity with the true story of Alexander's Indian campaign. The king correctly answered that the abode of the sages was beyond the Hyphasis, and that Alexander

[1] It may be well to remember that eleven or twelve years is the regular age for the *upanayana* of a Kṣattriya. When, however, *Vita Ap.* II, 30 speaks of eighteen as being the fit age of a youth to be introduced to the »philosophers» we are reminded of the fact that, according to the custom prevalent within certain families, a Kṣattriya could be initiated up to the age of twenty-two. Cp. HILLEBRANDT *l. c.* p. 51.

[2] If the Arsacid King had the *Bacchæ* acted before him after the battle of Carrhae I see little reason to doubt that this Φραώτης, who seems to have been thoroughly Hellenized, was able to read a Greek drama.

did never cross that river because he found the omens un favourable — a pious lie invented by the great conqueror himself to cover the real reason of the retreat.[1] He, however, added that even if Alexander had really tried to carry the stronghold of the »philosophers» he would never have succeeded, as both the Egyptian Hercules and Dionysus had been defeated by means of the supernatural arms that were in the possession of the sages.

While this conversation was going on they suddenly heard the sounds of flutes and the chanting of a hymn, which was a sign to the king to retire to bed.[2] Whether this was a custom amongst the Pythagoreans or not[3] I cannot tell; what is sure and certain is that this is a genuine Indian institution. For, according to Manu VII, 224 f.; Kauṭilya I, 19[4] etc., the Indian king is put to bed as well as roused from his sleep by the sound of instruments; and the bards (Skt. *vaitālika*) at the same time chant their hymns for his benefit and in praise. That this feature is really an Indian one we need not doubt.

Passing over the following chapters (II, 35—37), which only contain lengthy sermons preached by Apollonius to the ever-listening Damis, we find that in the morning the king was going to give audience to embassies, decide lawsuits etc. — which is at least partly coincident with Indian prescriptions concerning the king's mode of life — while Apollonius was devoting at least an hour to prayers and worship of the Sun, which at this time seems to have been the divinity revered by him above all other ones.[5] After this he again met the king, who now took the opportunity of consulting him on a rather knotty lawsuit (II, 39). One man had sold to another one a piece of land, where the purchaser after some time unearthed a hitherto undiscovered treasure. After this the seller sued him, saying that he would

[1] Cp. *CHI.* I, 373.
[2] *Vita Ap.* II, 34.
[3] HOPFNER *Arch. Or.* VI, 58.
[4] Cp. STEIN *Megasthenes and Kauṭilya* p. 79.
[5] *Vita Ap.* II, 38.

never have sold the land had he known beforehand about the hidden treasure; but the purchaser kept strongly to what he considered his rights.[1] Apollonius advised the king to investigate the lives of both claimants; and it was found out that the seller war a thoroughly bad fellow, who even neglected the sacrifices to the spirits of the forefathers,[2] while the other one was a very pious man.

As now it was the third day Appollonius, in obedience to the law, wanted to leave Taxila, but the king took it upon himself to keep him there still another day. He provided him with camels and a guide and sent back fresh camels to Vardanes instead of the ones, which Apollonius had brought with him, and which were badly used up. He also sent with them a letter of introduction directed to Ἰάρχας[3], the oldest and foremost of the »philosophers», and couched in very devote terms. Finally, on the fourth day they left Taxila and in two days' time arrived at the place where Alexander had once defeated Porus.[4] There they found gates carrying trophies; on one of

[1] This story slightly reminds us of the happenings that, according to the prophecy of Kṛṣṇa, will forebode the entrance of the Kaliyuga. On this topic cp. ZACHARIÆ *DLZ.* 1924, p. 504 f. and FENICIO *Livro da Seita dos Indios Orientais* ed. CHARPENTIER (1933), p. 215 n. 19.

[2] This is the sense of the words θυσίας ἐκλελοιπώς, ἃς ἔδει τοῖς ἐν τῇ γῇ θεοῖς θύειν at the end of II, 39; this is the Indian *pitṛyajña*. Conybeare's translation »the gods on that land» lacks sense.

[3] v. GUTSCHMID *Kl. Schr.* III, 58 suggests that Ἰάρχας must be = Skt. *arha(n)t-*, the highest spiritual degree amongst the Buddhist monks. Curiously enough I had myself hit upon the same suggestion before seeing the paper of v. GUTSCHMID. Still, I am afraid that, for various reasons, it will have to be given up.

[4] If Sir AUREL STEIN *Times, April* 15, 1932; *Geogr. Journal* LXXX (1932), p. 31 ff.; *IA.* LXI (1932), p. 183 ff. (cp. also Dr. FÁBRI in *Ann. Bibl. of Indian Archæol.* 1931, p. 1 ff.) be right in his suggestion that Alexander passed the Eastern spur of the Salt Range and crossed the Jhelum at Jalālpūr — his camp being at Harānpūr further to the West — it would have been a sheer impossibility to reach that place in two day's time. Personally I feel quite convinced that Sir AUREL is right in his suggestion. The book of Dr. BRELOER *Alexanders Kampf gegen Poros* (1933) seems to me to be without any real value as it merely consists of a series of hyp-

them was a statue of Alexander standing in a chariot yoked with eight horses[1], and on other ones were statues of Porus as well as of Alexander (II, 42). Finally after having crossed the Hydraōtēs and the Hyphasis they came upon the altars built by Alexander, which, according to Philostratus, were situated some thirty stades to the East of the river.[2] Whether the inscription, which dedicated them to Father Ammon and his brother Heracles, to Athena Pronoia and the Olympian Zeus, to the Samothracian Cabeiroi, the Indian Sun-god, and the Delphian Apollo can pretend to be historical I cannot, of course, decide. Beyond the altars there was a brass column[3] with the incription Ἀλέξανδρος ἐνταῦθα ἔστη, which according to the suggestion of Philostratus had been erected by the Indians beyond the Hyphasis.

Having crossed the Hyphasis Apollonius and Damis had passed beyond the track of the Macedonian world-conqueror and now plunged into the real India, which was greatly a terra incognita. For, as far as our knowledge goes, it had previously been visited only by a few ambassadors going on to the Court at Pāṭaliputra (Patra) and by one or two Yavana kings — Demetrius and Menander — who may have had Greek mercenaries within their armies.

---

othetical suggestions, for which no proof can be found. The short paper by CAVAIGNAC *JA.* 1933: 2, 332 ff. is still of value.

[1] The Indian Sun-god has only seven horses attached to his chariot.

[2] If this notice be of historical value — and I see no real reason for doubting it — this would once for all settle the disputed question whether the altars were on the Western or Eastern side of the river. Pliny *Nat. hist.* VI, 62 thinks that they were on the Eastern side, while the words of Plutarch *Alex.* 62 concerning the Maurya kings that they offered sacrifice at the altars when crossing the river (διαβαίνοντες σέβονται) are considered ambiguous (cp. *CHI.* I, 373 n. 1). It would seem quite natural that Alexander should have sent at least part of his troops across the river to erect these monuments, of which every trace has long ago disappeared (cp. HOEY *JRAS.* 1906, p. 1000 f.).

[3] If this column were all in one piece it would be a far earlier example of Hindu metallurgical skill than the famous iron pillar of Samudragupta now at Delhi, on which cp. VOGEL *J Panjab Hist. Soc.* IX (1928), p. 71 ff.

V.

It may be willingly admitted that that part of the biography of Apollonius, with which we have hitherto busied ourselves, contains several things that may well be ascribed either to the fancy of its author or to less credible information obtained by him. But on the whole it seems fairly trustworthy. What has especially struck the present writer is the very remarkable coincidence between the description of Taxila given us by Philostratus and the results obtained through the excavations of Sir JOHN MARSHALL and his assistants. Being backed by the authority of MARSHALL I should venture to say that only a person, who had with his own eyes seen the Indian town and its buildings, would have been able to write down that description.

Unfortunately, the continuation is quite different. Not only does the description of the country beyond the Hydaspes contain a great number of passages, wich are certainly taken over from Ctesias and other older authorities, who either knew next to nothing about India proper or filled their works with any number of confabulations in order to make them more agreeable and exciting to their readers. But also the whole story of the visit paid by Apollonius and Damis to the Indian »philosophers» is far too fanciful to be considered wholly genuine. Thus I am not inclined to believe with v. GUTSCHMID[1] that Apollonius did really visit what he calls »a Buddhist φροντιστήριον in the Arāvalli mountains». But I am still willing, as will appear presently, to admit that the description of the Indian sages contains certain details which are characteristically Indian, and which must have originally been picked up by an author who had some personal acquaintance with Hindu lore.

The contents of Book III may thus be treated rather summarily, as they do not at all require our attention in the same degree as those of the preceding book.

---

[1] *Kl. Schr.* III, 59.

The first four chapters only contain descriptions of Indian animals and plants, which almost totally seem to be sheer fancy and are most probably nearly all of them taken over from Ctesias — partly perhaps through some intermediate source. Again the description of the plain of the Ganges[1] is at least partly to the point, though it need, of course, not depend upon autopsy. That the plain is cut through by an infinite number of canals, water-ditches and *nullahs*[2] is quite true, also that the soil is extremely fertile, though the size of the Indian crops is strongly exaggerated, as is the case with most of the ancient writers. The passage: ἐνταῦθα καὶ τὰ κάρυα φύεσθαί φασιν, ὧν πολλὰ πρὸς ἱεροῖς ἀνακεῖσθαι τοῖς δεῦρο θαύματος ἕνεκα must undoubtadly allude to the cocoanuts though along the Ganges these are only grown in Bengal and not in Hindūstān proper.[3] There is, however, no foundation for the notice about the vines and the fine-flavoured wine, as grapes were never grown nor wine fabricated within India proper. Nor have I been able to find out what is meant by the laurel-like tree with a fruit like a pomegranate, which contains a blue kernel very sweet to the taste.

The following chapters (III, 6—9) deal exclusively with the Indian dragons, their exterior, the fiery stones found within their eyes[4], the various methods of catching them etc. All of this is, of course, sheer fancy and may at least partly have the work of Ctesias as its ultimate source.

Passing through a city of fair size called Πάραξ (or Πάρακα)[5] the travellers then entered a great and fertile plain, which it took them four days to cross. When approaching the mountain-castle of the Indian »philosophers» the guide showed

[1] *Vita Ap.* III, 5.

[2] Cp. YULE-BURNELL *Hobson-Jobson* p. 632.

[3] Cp. WATT *Comm. Prod. of India* p. 353.

[4] This may indeed have originated from the Indian idea of cobras wearing magic crest-jewels within their hoods.

[5] *Vita Ap*, III. 9. It is called *Parax* by CONYBEARE but *Paraka* — as I think with more right — by HOPFNER *Arch. Or.* VI, 59 and by other authors as well.

every sign of the greatest fright, ordered his camel down on its knees and leapt off, which brought down upon him a somewhat caustic remark of Apollonius. Philostratus, however, explains that the common Indians fear these sages much more than they do even the king himself, as the king does always seek their advice and act upon it. They now halted at a village, which was distant no more than a stade from the stronghold of the sages, when there suddenly ran up to them a very dark-skinned Indian with a crescent-shaped spot between his eyes[1]. In his hand he carried a golden anchor, which according to Philostratus, is with the Indian a herald's badge; I have, unfortunately, not been able to ascertain that such is the case. He at once addressed himself to Appollonius in Greek — which was not considered marvellous as all the villagers also spoke that language(!) — and greeted him by name, which elicited from the somewhat priggish philosopher of Tyana the remark that now at least they had reached really wise men endowed with a gift of foreknowledge. Upon his question what to do the herald answered him (III, 12 extr.): τούτους μὲν καταλύειν χρὴ ἐνταῦθα, σὲ δὲ ἥκειν ὡς ἔχεις, κελεύουσι γὰρ αὐτοί. The use of the word αὐτοί to Appollonius sounded Pythagorean and he gladly followed the herald.

The whole description of the stronghold of the »philosophers» and of all the wonders that it contained[2] seems to me to be, with a few exceptions, entirely fanciful; but I am, unfortunately, not capable of finding out the sources of this description. V. GUTSCHMID thought the four months, during which Apollonius stayed with the sages, would correspond exactly to the Indian period of the rains[3] — the period when Buddhists and other monks as well keep to their monasteries and spend the time in discussions and meditation. This argument un-

[1] This may well allude to the *tilaka* or sect-mark worn by most Hindus between the eyebrows and sometimes continued along the ridge of the nose.

[2] *Vita Ap.* III, 13—15.

[3] *Kl. Schr.* III, 58 (with a reference to LASSEN *Ind. Alt.* II², 76).

doubtedly carries some weight. At the time, when Apollonius is supposed to have visited India, it is scarcely probable that Brahmins — whather they were Śaivites or Vaiṣṇavas — used to live together in great monasteries; this, however, was from the very earliest period of their existence the custom of Buddhists as well as of Jains. There is perhaps some possibility that the description of the Indian sages and of the visit to their stronghold contains some faint echo of a wholly distorted story of the visit of some foreigner to a Buddhist monastery in Northern Hindūstān; if, however, such be the case there is very little in the whole episod that does not depend upon either misunderstanding or fancy. That the sages slept on the ground and strewed it with grass[1] would apply to all sorts of Indian ascetics; the power of levitation is well known among the Buddhists but is, of course, claimed by the adherents of other sects as well[2]; the sages of Apollonius wore long hair, which is the custom of Indian ascetics in general, while Buddhist monks did always have their heads clean-shaven; these »philosophers» wore white garments, which is common to Brahmins and Śvetāmbara Jains, while the Buddhist monks wore orange-coloured robes made from very coarse materials; the wearing of a staff is common to Buddhists and Brahmins alike, while I am not aware that the followers of the Buddha did ever wear a ring. On the other hand the Brahmin ritual prescribes the wearing of a golden ring at least at the performance of certain sacrifices.

Nor am I able to find within the rambling and tedious chapters that are meant to reproduce the discussions carried on between Apollonius and the »philosophers»[3] anything, which could be called espicially Buddhist. There are undoubtedly

[1] This like the following details are found in III, 15.

[2] From *Vita Ap.* IV, 10 we learn that Apollonius was thought to possess the faculty of being at more than one place at the same time; this is a power specially claimed by Indian *yogins*. Philostratus, however, states that already Pythagoras had been at Thurii and Metapontum at one and the same moment.

[3] They are contained in the greater part of III, 16—50.

a few things, which are of decidedly Indian character, though they have been explained away as being Greek as well.[1] That the ether is the fifth element (III, 34) is undoubtedly a quite old Indian idea; and when HOPFNER means that it would have been taken over by Philostratus from Aristotle I dare, of course, not dispute his suggestion but should like to point at the possibility of Greek philosophy having borrowed this idea from India.[2] Iarchas further told Apollonius that the world is really a living being, and that it is pervaded by a soul, tenets, which, according to HOPFNER, are found in Plato and in the Orphic scriptures. Still, according to the Indian view, the world has a sort of life for it is pervaded by and congruent with Brahma, the world-soul. That the earth rests on the waters also is an Indian idea, though it may perhaps also remind us of Thales, a fact of which I am, unfortunately, quite ignorant. Then the world is compared to a ship, an idea which, if we follow HOPFNER, is of Egyptian origin; and I am not sure that this idea can be traced within Indian lore. That the discussion greatly turns round the topic of metempsychosis need not betray any knowledge of Indian philosophy, as this idea was apparently an old one amongst the followers of Pythagoras.

During the stay of Apollonius in the castle of the philosophers there arrived to pay them a visit the »King of the Indians». He is told to have been an uncultivated sort of person who cherished a great contempt of philosophy and especially of the Greeks. For this he was strongly rebuked by Apollonius who even declined his offer of hospitality and the sages after only one day's stay turned him out of their presence so that he had to go and live in the neighbouring village, while poor Damis was now invited into the presence in order to listen to the balderdash of Iarchas and Apollonius.[3] If there

[1] Cp. especially HOPFNER *Arch. Or.* VI, 63 f.

[2] The late Professor v. SCHROEDER *Pythagoras und die Inder* p. 65, n. 2 suggested that ὀλκάς, a Greek name of the ether, should have been borrowed from Skt. *ākāśa*. This is, of course, nonsense.

[3] *Vita Ap.* III, 26—34.

were any historical foundation at the bottom of the story of the »King of India» — which seems very incredible — we might guess that he was one of the barbarian princes of Scythian or Central Asian origin who, even at the time of Apollonius, were invading the North of India. But probably he is only engendered by the author's fancy.

The exorcising of demons[1] is well known to Hindus as to other people. On the other side the healing of lame and blind men etc., which vividly reminds us of the many marvels mentioned in Holy Writ, does not form a favourite topic of Indian literature; and still such »Heilungswunder» were easily performed by the Indian sages as well as by Apollonius himself. The last discussions — from III, 42 on — chiefly deal with divination and with the natural phenomen of India; for the latter ones we may at least partly fall back upon old Ctesias as a probable source. Still there may be found some smattering of truth even amongst all these tissues of lie; thus the Pigmies, who dwell in holes and caves on the other side of the Ganges, may very well contain a faint reminiscence of the ancestors of the Muṇḍā-speaking peoples, who at that time did, of course, inhabit a far larger area than at the present day. And the griffins described in III, 48 faintly remind us as well of the Garuḍa's, the family of Viṣṇu's giant eagle, as of the *śarabha*, the mythic animal said to be able to attack and kill even the elephant.

Finally, after having stayed with them for four months, Apollonius quitted the »philosophers» and went towards the sea »ἐν δεξιᾷ μὲν τὸν Γάγγην ἔχων, ἐν ἀριστερᾷ δὲ τὸν Ὕφασιν» (III, 50) which would, of course, have brought him straight North into the mountains.[2] Other apparent mistakes are that Philostratus seems to think that the Hyphasis goes straight down to the Ocean instead of joining the Indus, and that on

[1] *Vita Ap.* III, 38.

[2] This mistake is explained by ED. MEYER *Hermes* LII, 377 n. 2, who is otherwise so hard on Philostratus, as being due simply to a slight oversight.

their way southwards they saw, among other animals, many ostriches; for, as far as I am aware, there never were any ostriches in India. Having arrived on the shore of the Ocean Apollonius sent a letter of farewell to Iarchas and then embarked on a ship that carried him westwards (III, 52). The marvels observed during their journey through the Persian Gulf seem to be entirely due to the previous observations of Nearchus and Onesicritus. Having arrived at the mouth of the Euphrates they sailed up the river to Babylon to pay another visit to Vardanes. Then they passed through Nineveh, Antioch and to Seleucia where they took ship to Cyprus. Having visited the shrine of Aphrodite at Paphos Apollonius then proceeded to Ionia where his arrival caused great excitement, he having then spent about three years in the Persian kingdom and in India.

The conclusions that I should like to draw from what has been said on the preceding pages will now be fairly obvious. Of the historical existence of Apollonius I feel not the slightest doubt, though, following ED. MEYER and HOPFNER, I feel certain that the length and dates of his life as handed over to us by Philostratus are greatly exaggerated. To me there can also be no doubt concerning the real existence of the diary composed by Damis, and that it formed the main source, from which Philostratus drew his materials. He made use of other authorities as well — that he tells us himself — but his chief one was no doubt Damis; that he may have added several things which grew out of his own fancy I dare nowise deny.

As for the Indian travels of Apollonius the description of them apparently consists of two strongly different parts, the one forming Book II, the other one Book III. Within the first one of these books there is not very much that appears fanciful or does evoke nur suspicions. Personally I feel sure that this part of the work was written down by a person, who had been at the Court of the Arsacid King Vardanes at Babylon and

Ecbatana, had travelled through the Northern parts of Persia and through Afghānistān to the Kābul valley, from whence he proceeded eastwards and crossed the Indus — probably at Ohind (Udabhāṇḍa). Thence this traveller went further on to Taxila, of which he gives a description, that has been strongly endorsed by the result of recent excavations. From Taxila this traveller again proceeded towards the East as far as the Hyphasis, which he crossed in order to have a look at the altars of Alexander. Why this traveller should not have been a certain Damis, the companion of Apollonius of Tyana, we cannot explain. *But he never went further than the altars of Alexander.* For Book III — even if it contains a few and faint reminiscences of things Indian — is mainly a jumble of fanciful details, which are not founded upon any real facts. This romance was simply written down in order to depict the more or less fabulous »philosophers» of India as the wisest of men and to enhance the glory of Apollonius, to whom it had proved possible to fathom even the deepest of all human wisdom and sagacity.

Af Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala utgifna skrifter.

I kommission hos Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B. i *Uppsala* och Otto Harrassowitz i *Leipzig:*

Band 1. 1890—1892. Utsålt.

ERDMANN, A., Über die Heimat und den Namen der Angeln. — Pris 2 kr.
PIEHL, Om betydelsen af termen kanon och lämpligheten af dess användning inom den egyptiska konstens historia. — 0: 65.
ERDMANN, A., Die Grundbedeutung und Etymologie der Wörter Kleid und Filz im Germanischen, nebst einem Exkurse. — 1: 10.
BURMAN, E. O., Die Transscendentalphilosophie Fichte's und Schelling's dargestellt und erläutert. — Utsåld.
NORDWALL, J. E., Om svenska riksrådets utveckling mot centralisation under Gustaf II Adolf. — Utsåld.

Band 2. 1892—1894. Utsålt.

GÖDEL, V., Katalog öfver Upsala universitets biblioteks fornisländska och fornnorska handskrifter. — Utsåld.
NYLANDER, K. U., Inledning till Psaltaren. — Utsåld.
ALMKVIST, H., Mechilta Bo Pesachtraktaten med textkritiska noter, parallelställen ur Talmud och Midrasch samt inledning och glossar. — 4: 50.
DANIELSSON, O. A., De voce ΑΙΖΗΟΣ quaestio etymologica. — 0: 75.
PERSSON, P., Nyare undersökningar på den Plautinska prosodiens område. — Utsåld.

Band 3. 1892—1900. Utsålt.

STAVE, E., Om källorna till 1526 års öfversättning af Nya Testamentet. — 3: 50.
ALMKVIST, H., Ein türkisches Dragoman-Diplom aus dem vorigen Jahrhundert, in Faksimile herausgegeben und übersetzt. — 0: 60.
BURMAN, E. O., Om Schleiermachers kritik af Kants och Fichtes sedeläror. — 4: 25.
PERSSON, P., De origine ac vi primigenia gerundii et gerundivi latini. — Utsåld.
WADSTEIN, E., Der Umlaut von a bei nicht synkopiertem u im Altnorwegischen. — 0: 80.
LUNDSTRÖM, V., Ein Columella-Excerptor aus dem 15. Jahrhundert. — 0: 40.

34778

Band 4. 1895—1901. Pris 10 kr. (12 Mark).

KJELLÉN, R., Riksrättsinstitutets utbildning i Sveriges historia. — 2: 75.

STAVE, E., Om källorna till 1541 års öfversättning af Nya Testamentet. — 3 kr.

WAHLUND, C., Die altfranzösische Prosaübersetzung von Brendans Meerfahrt, nach der Pariser Hdschr. Nat.-Bibl. fr. 1553 von neuem mit Einleitung, lat. und altfrz. Parallel-Texten, Anmerkungen und Glossar herausgegeben. — 7 kr.

Band 5. 1897. Pris 10 kr. (12 Mark).

SAHLIN, C. Y., Om den etiska seden. — 0: 60.

ALMKVIST, H., Ein samaritanischer Brief an König Oscar, in Faksimile herausgegeben und übersetzt. Mit einer Schrifttafel von J. Euting. — 0: 75.

NOREEN, A., Svenska etymologier. — Utsåld.

TAMM, F., Om avledningsändelser hos svenska substantiv, deras historia och nutida förekomst. — Utsåld.

SUNDÉN, J. M., De tribunicia potestate a L. Sulla imminuta quaestiones. — 0: 75.

LANDTMANSON, I. S., Träldomens sista skede i Sverige. Ett kapitel ur vår äldre rätts historia. — 0: 75.

JOHANSSON, K. F., Bidrag till Rigvedas tolkning. — 0: 75.

WAHLUND, C., La belle Dame sans mercy. En fransk dikt. — 1 kr.

EDFELDT, H., Om bevisen för Guds verklighet. — 0: 40.

PIEHL, K., Quelques petites inscriptions provenant du temple d'Horus à Edfou. — 0: 50.

RIBBING, S., Prof. Chr. Jac. Boströms Föreläsningar i etiken, efter det muntliga föredraget upptecknade och redigerade. — Utsåld.

PERSSON, P., Om ett nyligen upptäckt fragment af en romersk kommunallag. — 0: 75.

v. SCHÉELE, F., Finnes det ett omedvetet själslif? — 0: 60.

GEIJER, P. A., Historisk öfverblick af latinets *qui* och *qualis* fortsatta som relativpronomina i de romanska språken. — 0: 60.

HJÄRNE, H., Svensk-ryska förhandlingar 1564—72. Erik XIV:s ryska förbundsplaner. — 2 kr.

DANIELSSON, O. A., Zur metrischen Dehnung im älteren griechischen Epos. — 1: 25.

Band 6. 1897—1900. Pris 10 kr. (12 Mark).

LIDÉN, E., Studien zur altindischen und vergleichenden Sprachgeschichte — 1: 75.

LUNDSTRÖM, V., Prolegomena in Eunapii uitas philosophorum et sophistarum. — 0: 75.

WADSTEIN, E., Runinskriften på Forsaringen. Vårt älsta lagstadgande. — 0: 50.

HALLENDORFF, C., Konung Augusts politik åren 1700—01. — 2: 25.

AHLENIUS, K., Till kännedomen om Skandinaviens geografi och kartografi under 1500-talets senare hälft. — 2: 25.

EKLUND, J. A., Nirvāna. En religionshistorisk undersökning. — 3 kr.

WADSTEIN, E., The Clermont Runic Casket. With five plates. — 1: 50.
TAMM, F., Om avledningsändelser hos svenska adjektiv, deras historia ock nutida förekomst. — Utsåld.
TAMM, F., Om ändelser hos adverb ock arkaiskt bildade prepositionsuttryck i svenskan. — Utsåld.

Band 7. 1901—1902. Pris 10 kr. (12 Mark).

TAMM, F., Sammansatta ord i nutida svenskan undersökta med hänsyn till bildning av förleder. — 2: 50.
v. FRIESEN, O., Till den nordiska språkhistorien. 1. — 1: 25.
PIPPING, H., Om runinskrifterna på de nyfunna Ardre-stenarna. — 1: 75.
TAMM, F., Granskning av svenska ord. Etymologiska ock formhistoriska studier. — 0: 65.
VARENIUS, O., Räfsten med Karl XI:s förmyndarstyrelse. 1. Dechargens gifvande och återkallande. — 3 kr.
HELLQUIST, E., Studier i 1600-talets svenska. — Utsåld.

Band 8. 1902—1904. Pris 10 kr. (12 Mark).

SAMUELSSON, J., Ad Apollonium Rhodium adversaria. — 0: 75.
EDÉN, N., Den svenska centralregeringens utveckling till kollegial organisation i början af sjuttonde århundradet (1602—1634). — 5: 75.
MEYER, E. A., Englische Lautdauer. Eine experimentalphonetische Untersuchung. — 1: 75.
AHLENIUS, K., En kinesisk världskarta från 17:de århundradet. — 1 kr.
VARENIUS, O., Räfsten med Karl XI:s förmyndarstyrelse. 2. Den undersökande kommissionen af år 1675. — 2: 50.
SUNDSTRÖM, R. och LITTMANN, E., En sång på Tigre-språket upptecknad, öfversatt och förklarad af R. S. Utgifven och öfversatt till tyska af E. L. — 0: 90.

Band 9. 1904—1906. Pris 10 kr. (12 Mark).

COLLIJN, I., Drei neu aufgefundene niederdeutsche Einblattkalender des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Lübecker Buchdrucks. — 0: 90.
VARENIUS, O., Beskattning och statsreglering i England. — 3: 25.
v. FRIESEN, O., Vår älsta handskrift på fornsvänska. — Utsåld.
HAHR, A., Konst och konstnärer vid Magnus Gabriel De la Gardies hof. Bidrag till den svenska konstforskningen. — Utsåld.
SJÖGREN, H., Zum Gebrauch des Futurums im Altlateinischen. — 4 kr.
v. FRIESEN, O., Till den nordiska språkhistorien. Bidrag 2. — 0: 75.

Band 10: 1—2. 1912. Pris 27 kr. (30 Mark).

PERSSON, P., Beiträge zur indogermanischen Wortforschung. T. 1—2, — 27 kr.

Band 11. 1906—1911. Pris 10 kr. (12 Mark).

LAGERCRANTZ, O., Elementum. Eine lexikologische Studie. 1. — 2: 50.
STAAFF, E., Étude sur les pronoms abrégés en ancien espagnol. — 2: 50.

COLLIJN, I. och STAAFF, E., Evangelios e Epistolas con sus exposiciones en romance. — 9 kr.
ZETTERSTÉEN, K. V., Den nubiska språkforskningens historia. — 0: 50.

Band 12. 1907—1909. Pris 10 kr. (12 Mark).

PETRINI, E., Psykologiska dogmer. — 2: 75.
HAHR, A., Studier i Johan III:s renässans. 1. Arkitektfamiljen Pahr. — 4: 50.
HÄGERSTRÖM, A., Das Prinzip der Wissenschaft. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung. 1. Die Realität. — 2: 50.
LÖFSTEDT, E., Spätlateinische Studien. — 1: 50.
GABRIELSON, A., Le sermon de Guischart de Beauliu. Édition critique de tous les manuscrits connus avec introduction. — 2: 75.

Band 13. 1910—1912. Pris 10 kr. (12 Mark).

DANIELSSON, O. A., Zu den venetischen und lepontischen Inschriften. — 0: 75.
HAHR, A., Studier i Johan III:s renässans. 2. Villem Boy. Bildhuggaren och byggmästaren. — 3: 50.
COLLIJN, I., Neue Bruchstücke der Nibelungen Handschrift *L*. — 1: 75.
NACHMANSON, E., Beiträge zur Kenntnis der altgriechischen Volkssprache. — 1: 15.
SCHAGERSTRÖM, A., Upplandslagens ordskatt. — 1: 50.
RUDBERG, G., Zum sogenannten zehnten Buche der aristotelischen Tiergeschichte. — 3: 75.

Band. 14. 1911—1913. Pris 12 kr. (14 Mark).

ENGSTRÖMER, TH., Vittnesbeviset. Reglerna för dess värdering i svensk ordinär process. — Utsåld.
HESSELMAN, B., Västnordiska studier. 1. — 2 kr.
WIESELGREN, O., »Yppighets nytta». — 1: 25.
WIKANDER, H., Bidrag till läran om arbetsbetingsaftalet enligt svensk rätt. — 5: 50.

Band 15. 1913. Pris 12 kr. (14 Mark).

HAHR, A., Studier i nordisk renässanskonst. 1. — 3: 60.
HESSELMAN, B., Västnordiska studier. 2. — 1: 60.
WITTROCK, G., Karl XI:s förmyndares finanspolitik 1661—67. — 10 kr.

Band 16. 1914. Pris 12 kr. (14 Mark).

PHALÉN, A., Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen. — 12 kr.

Band 17. 1915. (Utg. 1917.) Pris 12 kr. (14 Mark).

WETTER, GILLIS P:SON, Phōs (φῶς). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit; zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus. — Utsåld.

Rexius, Gunnar, Det svenska tvåkammarsystemets tillkomst och karaktär. — 7 kr.
Rudberg, Gunnar, Neutestamentlicher Text und Nomina sacra. — 1:75.
Reuterskiöld, C. A., Kyrkolag och borgerlig lag. — 0:75.

Band 18. 1915—1917. Pris 14 kr.

Rexius, Gunnar, Studier rörande striden om finansmakten under Karl XIV Johan. — 3:25.
Hahr, A., Studier i nordisk renässanskonst. 2. — 5 kr.
Klingberg, Gustaf, Christopher Jacob Boströms föreläsningar i etik vårterminen 1861. — 2:50.
Charpentier, Jarl, Die verbalen *r*-Endungen der indogermanischen Sprachen. — 3:25.
Brusewitz, Axel, Studier öfver 1809 års författningskris. Den idépolitiska motsättningen. — 3 kr.

Band 19. 1917. Pris 14 kr.

Wittrock, G., Karl XI:s förmyndares finanspolitik 1668—72. — 10 kr.
Hägerström, Axel, Till frågan om den objektiva rättens begrepp. I. Viljeteorien. — 4:50.
Richard Rolle's Meditatio de passione Domini. According to MS. Uppsala C. 494, ed. with introd. a. notes by Harald Lindkvist. — 2:50.

Band 20. 1917—1919. Pris 30 kr.

Johansson, K. F., Über die altindische Göttin Dhiṣáṇā und verwandtes. — 9 kr.
Danielsson, O. A., Zu den lydischen Inschriften. — 1:50.
Rudberg, G., Forschungen zu Poseidonios. — 15 kr.
Petrini, E., Psykologiska analyser. — 8 kr.

Band 21. 1918—1922. Pris 30 kr.

Almquist, Helge, Holstein-Gottorp, Sverige och den nordiska ligan i den politiska krisen 1713—1714. — 20 kr.
Lagercrantz, Otto, Euripides Hippolytus. — 4 kr.
Wadstein, Elis, Friesische Lehnwörter im Nordischen. — 1 kr.
Phalén, Adolf, Ueber die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen. — 8 kr.

Band 22. 1922—1927. Pris 20 kr.

Ekblom, R., Zur Physiologie der Akzentuation langer Silben im Slavo-Baltischen. — 2 kr.
Noreen, Erik, Studier rörande Eufemiavisorna. I. Textkritiska anmärkningar till Flores och Blanzaflor. — 2 kr.
Hagendahl, Harald, Die Perfektformen auf *-ere* und *-erunt*. Ein Beitrag zur Technik der spätlateinischen Kunstprosa. — 1:50.
Ekblom, R., Der Wechsel *(j)e-~o-* im Slavischen. — 1:75.

v. FRIESEN, OTTO, Om det svaga preteritum i germanska språk. — 1: 75.
ZACHRISSON, R. E., The English pronunciation at Shakespeare's time as taught by William Bullokar — Utsåld.
NOREEN, ERIK, Studier rörande Eufemiavisorna. II. Bidrag till Hertig Fredriks textkritik. — 1: 75.
KALLSTENIUS, GOTTFRID, Jonas Rugmans samling av isländska talesätt. — 3: 50.

Band 23. 1927. Pris 20 kr.

HÄGERSTRÖM, AXEL, Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung. — 20 kr. (Utsåld.)

Band 24. Festskrift tillägnad Uppsala universitet. 1927. Pris 23 kr.

REUTERSKIÖLD, C. A., Den svenska förvaltningsrättens system. — 1: 75.
HAMMER, BERTIL, Humanistisk psykologi. — 0: 75.
JOHANSSON, K. F., Skt. *nivātá-* 'windstill(e)'. — 0: 50.
PERSSON, P., Kritisch-exegetische Bemerkungen zu den kleinen Schriften des Tacitus. — 3: 50.
KJELLBERG L., Studien zu den antiken Dacheindeckungen. — 0: 50.
THÖRNELL, G., Ad Scriptores Historiae Augustae et Ammianum Marcellinum adnotationes. — 0: 50.
SJÖGREN, H., Ad Ciceronis Epistulas ad Atticum adnotationes. — 0: 75.
HAHR, AUGUST, Skandinaviska adelsborgar från senare medeltid och nyare tidens början. Forna förbindelser mellan svenskt och danskt. — 2: 25.
EKBLOM, R., Zur Entwicklung der Liquidaverbindungen im Slavischen. I. — 1: 50.
v FRIESEN, OTTO, Om läsningen av Codices gotici Ambrosiani. — 0: 75.
SAMUELSSON, JOHAN, Ad Valerium Flaccum. — 0: 50.
ZACHRISSON, R. E, Romans, Kelts, and Saxons in Ancient Britain. An investigation into the two dark centuries (400—600) of English history. — Utsåld.
WITTROCK, GEORG, Gustaf Adolfs krigföring i Tyskland efter striderna vid Nürnberg 1632. — 0: 75.
WADSTEIN, ELIS, On the origin of the English. — 1: 25.
STAAFF, E., Sur une lauda de Jacopone da Todi (Quando t'alegri, homo de altura). — 1 kr.
WIKLUND, K. B., Lappische Studien I—III. — 2: 50.
HESSELMAN, BENGT, Språkformen i MB I eller Fem Mose Böcker på svenska, tolkade och utlagde vid medlet av 1300-talet. — 1: 50.
WESTMAN, KARL GUSTAF, Häradsnämnd och häradsrätt under 1600-talet och början av 1700-talet. En studie med särskild hänsyn till uppländska domböcker. — 1: 50.

Band 25. 1928—1929. Pris 22 kr.

TEGEN, EINAR, Viljandet i dess förhållande till jaget och aktiviteten — 18 kr.
KALLSTENIUS, GOTTFRID, Efterskörd till Jonas Rugmans samling av isländska talesätt. — 2: 25.

Danielsson, O. A., Etruskische Inschriften in handschriftlicher Überlieferung. — 3: 50.

Ekblom, R., Zur Entwicklung der Liquidaverbindungen im Slavischen. 2. — 1: 25.

Band 26. 1929—1931. Pris 22 kr.

På femtioårsdagen av Jacob Westins död. — 1: 50.

Högtidssammankomsten den 13 okt. 1930. (Innehåller bl. a. Grape, Anders, Om Jacob Westin och hans samlingar.) — 1: 50.

Noreen, Erik, Studier rörande Eufemiavisorna. 3. Textkritiska studier över Herr Ivan. — 3 kr.

Ekblom, R., Zur Entstehung und Entwicklung der slavo-baltischen und der nordischen Akzentarten. — 2 kr.

Hellström, Carl, Om förhållandet emellan utvecklingsläran och etiken i Herbert Spencers syntetiska filosofi. En studie över den naturalistiska utvecklingsteoriens etiska konsekvenser. — 9: 50.

Wahlgren, Ernst G., Un problème de phonétique romane. Le développement *d*>*r*. — 8 kr.

Band 27. 1931—1932. Pris 20 kr.

Staaff, Erik, Le Laudario de Pise du ms. 8521 de la Bibliothèque de l'Arsenal de Paris. Étude linguistique. I. — 11 kr.

Oxenstierna, Gunnar, Om betingelserna för det analytiska konsekvensbegreppets upprätthållande. — 7 kr.

Ljungvik, Herman, Beiträge zur Syntax der spätgriechischen Volkssprache. — 4 kr.

Band 28. 1932—1934. Pris 18 kr.

Collinder, Björn, Die urgermanischen lehnwörter im finnischen. — 9 kr.

Thörnell, G., Studia Luciferiana. — 1: 50.

Pirak, Anta, En nomad och hans liv. Uppteckнat och översatt av H. Grundström. Med förord av K. B. Wiklund. — 5 kr.

Oxenstierna, G., Psykologiska och logiska moment i Kants förnuftskritik. — 3: 50.

Band 29.

Hahr, August, Uppsala Universitets porträtt- och tavelsamling. Beskrivande katalog jämte kort förteckning över konstsamlingens skulpturer — 10 kr.

Gren, Erik, Der Münzfund von Viminacium. Vorläufiger bericht. — 2: 50.

Charpentier, Jarl, The Indian Travels of Apollonius of Tyana. — 2: 50.

Bygdén, L., Förteckning å tryckta och otryckta källor till landskapet Uplands och Stockholms stads historiskt-topografiska beskrifning, förnämligast hämtade ur Westinska samlingarne i Upsala universitets bibliotek. 1892. Pris 3 kr.

Uppländska domböcker utg. av K. Hum. Vet.-Samfundet.

I. Vendels sockens dombok 1615—1645, utgiven genom Nils Edling. 1925. Pris 10 kr.

II. Upplands lagmansdombok 1578—79, utgiven genom NILS EDLING. 1929. Pris 6 kr.

III. Uppländska konungsdomar från Vasatiden intill Svea Hovrätts inrättande, utgivna genom NILS EDLING. 1933. Pris 6 kr.

I kommission hos Wahlström & Widstrand, *Stockholm:*

Urkunder till Stockholms historia. I. Stockholms stads privilegiebref 1423—1700, af K. Hum. Vet.-Samf. utgifna genom K. HILDEBRAND och A. BRATT. H. 1—4. 1900—1913. Pris 11 kr. 25 öre.

Uppland. Skildring af land och folk, af K. Hum. Vet.-Samf. utgifven genom A. ERDMANN och K. HILDEBRAND. Bd 1—2. [1901—] 1905; [1903—] 1908. Pris 25 kr.

Uppsala 1934. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B.

PRIS KR. 2: 50

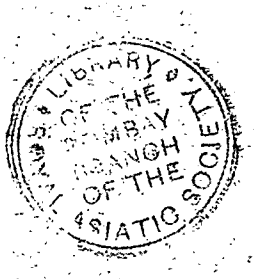
Uppsala 1934. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B. 34778

Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. 18:4.

DIE VERBALEN *r*-ENDUNGEN DER INDOGERMANISCHEN SPRACHEN

VON

JARL CHARPENTIER



UPPSALA
A.-B. AKADEMISKA BOKHANDELN

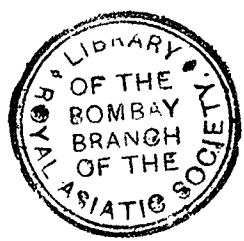
LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. 18:4.

DIE VERBALEN *r*-ENDUNGEN DER INDOGERMANISCHEN SPRACHEN

VON

JARL CHARPENTIER



UPPSALA
A.-B. AKADEMISKA BOKHANDELN

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

UPPSALA 1917
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

I.

Einleitung.

Vielleicht die eigentümlichste Erscheinung im Bereich des Verbalsystems der indogermanischen Sprachen bildet eine Reihe von Personalendungen, die sämtlich durch ein *r* gekennzeichnet werden, durch einen Laut also, dem ja sonst kein Platz innerhalb der verbalen Flexion unserer Sprachfamilie gebührt; diese Endungen liegen zudem nur in gewissen Gliedern unseres Sprachstammes und zwar auch dort in ziemlich enger Beschränkung vor. Verschiedene Tatsachen, die im Folgenden etwas eingehender beleuchtet werden sollen, machen es uns absolut unmöglich vorauszusetzen, dass wir es hier mit Neubildungen innerhalb der verschiedenen Sprachen, wo jene *r*-Endungen auftreten, zu tun hätten; statt dessen dürfen wir wahrscheinlich annehmen, dass gerade hier ein Überbleibsel des allerältesten Bestandes verbaler Bildungen vorliegt — vielleicht sogar eine Reminiscenz der längst geschwundenen Zeit, wo verbale und nominale Flexion viel weniger scharf von einander getrennt waren, als sie es eben in den allerältesten belegten Stadien indogermanischer Mundarten sind.[1] Dass diese Bildungen so völlig isoliert dastehen, dass sie sich in Sprachgruppen, die einander sonst ziemlich fern stehen, und deren Verbalsysteme sich nach völlig verschiedenen Linien entwickelt haben, vorfinden, und endlich dass sie der Sprachforschung eine ganze Reihe morphologischer und syntaktischer Schwierigkeiten darbieten, sind Tatsachen, die unzweifelhaft auf ein sehr hohes Alter hindeuten.

[1] Zum ursprünglichen Verhältnis zwischen verbaler und nominaler Flexion vgl. besonders HIRT IF. XVII, 36 ff.; XXXII, 209 ff. sowie die sehr erwägenswerten Ausführungen bei PERSSON Beitr. 558 ff. (mit Lit.).

In der Jugendzeit unserer Wissenschaft, als BOPP den Grundriss unseres grammatischen Wissens absteckte, waren nur ganz wenige der verbalen *r*-Bildungen bekannt. Der indogermanische Charakter der keltischen Sprachen war für BOPP während der früheren Periode seiner Tätigkeit noch unbekannt, weil ZEUSS damals auf diesem Gebiet der Forschung noch nicht Bahn gebrochen hatte; die *r*-Bildungen der arischen Sprachen wiederum scheinen dem Altmeister unserer Wissenschaft niemals völlig deutlich geworden zu sein. Übrig waren also nur die italischen Sprachen, d. h. eigentlich nur das Latein, wo sich ja die deponentiale und passivische *r*-Konjugation sehr systematisch entwickelt hat, und wo die Verhältnisse demnach gewissermassen am besten auf der Hand liegen. Bei einem derartig beschränkten Material konnte aber natürlich die vergleichende Methode gerade hier keine besonderen Erfolge erzielen.

Jetzt aber, wo wir fast das ganze indogermanische Sprachgebiet in leidlicher Vollständigkeit überblicken können, dürfen wir mit absoluter Zuversicht behaupten, dass verbale *r*-Bildungen nur in vier oder fünf Zweigen unseres Sprachstammes vorhanden sind, während die übrigen vier ganz sicher nichts derartiges bewahrt haben. Klar und unzweifelhaft liegen sie in den *arischen, italischen* und *keltischen* Sprachen vor, was man schon längst erkannt hat, und ebenso zeigt die neuentdeckte *tocharische* Sprache Centralasiens eine ganze Reihe derartiger Bildungen; wahrscheinlich, oder sogar ziemlich unzweifelhaft scheint es auch zu sein, dass im *Armenischen* ein paar hierhergehörige Verbalendungen geblieben sind.[1] Ebenso sicher ist es aber auch, dass weder das *Griechische* und das *Albanesische* noch die *germanischen* und die *baltisch-slavischen* Sprachen irgendwelche Spuren derartiger Bildungen bewahrt haben.[2]

[1] Vgl. darüber Excurs II (unten).

[2] In Bezug auf das *Griechische* hat man m. W. keine andere Form als δεῦρο 'hierher!' neben δεῦτε 'hierher!' als hierhergehörig in Anspruch genommen. Man fasst dann δευ-ρο am ehesten als eine 2. Pers. Sing. Imp. auf, neben dem also in δευ-τε eine 2. Pers. Plur. vorliegen würde. Dem gegenüber darf aber folgendes hervorgehoben werden: 1) δεῦρο ist freilich meistens, aber gar nicht ausschliesslich imperativisch; 2) neben δεῦρο kommen auch folgende Nebenformen vor: δεύρω in Il. 3, 240 (von DINDORF nach Herodian eingesetzt), was freilich eine Analogiebildung nach ἄνω u. s. w. sein kann (vgl. PRELLWITZ, Et. Wb.[2] 112); in altattischen Inschriften δεῦρε (MEISTERHANS-SCHWYZER Gramm. d. att. Inschr.[3] p. 146) und δευρί. Dies scheint doch

Schon diese Verteilung der *r*-Bildungen auf die verschiedenen Sprachzweige ist sehr eigentümlich. Was zuerst die *italischen* und *keltischen* Sprachen angeht, hat man ja nicht ohne Grund die auffallende und weitgehende Übereinstimmung dieser Sprachen gerade auf dem Gebiete der *r*-Endungen als eins der allerwichtigsten Motive für die Annahme einer ursprünglichen *italo-keltischen* Spracheinheit angeführt.[1] Auffallend ist ferner, dass gerade diese westeuropäischen Sprachzweige hier wiederum eine morphologische Übereinstimmung mit den geographisch sehr fernliegenden *indo-iranischen* Sprachen aufweisen[2] — doch soll schon hier nachdrücklich hervorgehoben werden, dass sich die Übereinstimmung darauf beschränkt, dass diese Sprachen gewisse verbale Endungen, die durch ein *r* gekennzeichnet sind, aufweisen; detaillierte Übereinstimmungen fehlen fast vollständig, und beinahe die gesammte Entwicklung der For-

nicht auf eine verbale Form, sondern am ehesten auf eine partikelhafte Bildung hinzudeuten; 3) δεῦρο, δεῦτε enthalten wahrscheinlich einen pronominalen Stamm δε-, der auch in ὅ-δε, ἐνθά-δε, τεῖ-δε u. s. w., lt. *quan-de, in-de* u. s. w. auftritt, vgl. PERSSON IF. II, 218; WALDE Et. Wb.[2] 221 f.; BOISACQ Dict. ét. 179; BRUGMANN Demonstrativpron. p. 98 f.; IF. XXIV, 159 f. u. a. δεῦρο und δεῦτε sind also wohl am ehesten auf Grund eines *δε-υ- entstanden. Damit verfällt der Versuch innerhalb des *Griechischen* irgend eine verbale *r*-Bildung auffindig zu machen. — Was die *germanischen* Sprachen betrifft, so deutet BRUGMANN, Kz. vgl. Gramm. 598 Anm. an, dass man ahd. *scrirun* 'sie schrieen' wirklich als *scri-r-un* auffassen und darin ein echtes *-r-* erblicken könnte; die Form würde also auf ungefähr derselben Stufe wie die altindischen 3. Plur. auf *-r-an* stehen. Früher hat man ja allgemein *scrirun* als **scri-z-un* gedeutet und darin eine Spur des *-s-* Aoristes erblicken wollen, vgl. EBEL KZ. I, 573; JOH. SCHMIDT KZ. XXV, 599 f.; (OSTHOFF Perfekt 397 f.); STREITBERG Ugm. Gramm. 281, und noch KLUGE Urgermanisch (PAULS Grdr.[2], 2) 168. Doch scheint man aber augenblicklich der Ansicht zu sein, dass die *-s-* Aoriste in den *germanischen* Sprachen spurlos zu Grunde gegangen sind, vgl. COLLITZ Das schwache Prät. 204 ff.; BRUGMANN Grdr.[2] II: 3, 407. Auf eine Erörterung dieser Frage kann ich aus verschiedenen Gründen hier nich eingehen, glaube aber doch ziemlich getrost behaupten zu können, dass das vereinzelte *scrirun* eine viel zu schwache Stütze für die Annahme des Vorhandenseins verbaler *r*-Bildungen in den *germanischen* Sprachen bildet.

[1] Vgl. zuletzt SOMMER Handb.[2] 12 f.; Krit. Erläut. 4 ff.

[2] Über Fälle, wo die *italisch-keltischen* und *indo-iranischen* Sprachen besondere Berührungen mit einander aufzeigen, vgl. KRETSCHMER Einl. 125 ff. und jetzt auch WACKERNAGEL Mélanges de Saussure 125 ff. (vgl. SKUTSCH Glotta I, 393).

men scheint in den *indo-iranischen* und den *italisch-keltischen* Sprachen eher direkt entgegengesetzte Wege eingeschlagen zu haben.

Was wiederum das *Armenische* betrifft, so sind gar nicht alle Forscher darüber einig, dass seine verbalen *r*-Endungen überhaupt in diesen Zusammenhang eingerückt werden dürfen. Doch darf man m. E. wenigstens darüber keinen Zweifel hegen. Irgendwelche Gründe für einen näheren Anschluss des *Armenischen* an diesen oder jenen anderen Sprachzweig lassen sich aber daraus nicht holen. Dazu sind auch auf diesem Gebiete die morphologischen Verhältnisse dieser kümmerlich destruierten Sprache viel zu unklar.

Am eigentümlichsten kommen einem aber die Verhältnisse des *Tocharischen* vor. Es können nämlich schon bei unseren noch ziemlich primitiven Kenntnissen dieser Sprache keinerlei Zweifel darüber walten, dass sich die Entwicklung der verbalen *r*-Bildungen innerhalb desselben wesentlich in derselben Richtung wie in den *italisch-keltischen* Sprachen vollzogen hat. Dieses Verhältnis hängt aber natürlich mit der Beurteilung der Stellung des *Tocharischen* innerhalb des indogermanischen Sprachkreises sehr nahe zusammen. Auf diese verwickelte und zur Zeit noch unlösbare Frage kann natürlich hier nicht in dem Grade, wie es sich eigentlich gebührt, eingegangen werden, doch mögen ein paar Worte zur allernotwendigsten Orientierung gesagt werden.

Die Frage, die sich zunächst einstellt, leider aber nicht mit absoluter Sicherheit beantwortet werden kann, ist diese: wird die hier behandelte indogermanische Sprache Centralasiens mit Recht als 'Tocharisch' betrachtet, d. h. waren die Träger dieser Sprache wirklich die aus verschiedenen Zeugnissen bekannten Tocharer? Leider kann ich zu den schon früher über dieses Problem ausgesprochenen Vermutungen nichts neues hinzufügen, begränze mich folgentlich damit, die hauptsächlichsten der bisherigen Ansichten ganz kurz zu besprechen.

LEUMANN ZDMG. 61, 648 ff.; 62, 83 ff. bezeichnete ja zuerst zwei der neuentdeckten Literatursprachen Centralasiens als 'Sprache I' und 'Sprache II', von denen erstere 'unarisch', letztere aber 'arisch' sei. Später hat derselbe Forscher für die 'Sprache II' die Bezeichnung 'Nordarisch' gewählt, die aber deswegen wenig gelungen ist, weil sie leicht die Vorstellung erweckt, dass wir hier eine dritte, den übrigen Abteilungen der arischen Sprachen als ebenbürtig zur

Seite stehende Mundart vor uns hätten. Was nun die 'Sprache II', die offenbar iranisch ist, betrifft, so scheint es mir klar, dass VON LE COQ JRAS. 1909, 318 und LÜDERS SBPrAW. 1913, s. 405 ff. völlig Recht haben, wenn sie sie als die Sprache der Saka's bezeichnen, die von sehr alter Zeit her gerade in den Pamirgegenden sassen.

Wenn man sich nun dazu entschliesst, die 'Sprache II' als 'sakisch' zu bezeichnen, liegt es nahe die 'Sprache I' als 'tocharisch' zu bezeichnen. Nun sind ja schon früher F. W. K. MÜLLER SBPrAW. 1907, S. 158 ff. und die sich ihm anschliessenden Forscher SIEG und SIEGLING SBPrAW. 1908, S. 915 ff. zu diesem Resultat gekommen und zwar aus folgendem Grunde: ein Colophon einer uigurischen Handschrift, die das buddhistische Werk *Maitreyasamiti* enthält, bezeichnet dieses als aus der *'toχri*-Sprache' ins Uigurische übersetzt.[1] Da nun der Ausdruck *'toχri'* ohne jeden Zweifel mit 'tocharisch' wiedergegeben werden muss, und da ferner Fragmente der *Maitreyasamiti* in der 'Sprache I' abgefasst nicht unweit des Fundortes der beträchtlichen uigurischen Handschrift zu Tage gefördert worden sind, so ist der Schluss fast unvermeidlich, dass die 'Sprache I' gerade als 'tocharisch' zu bezeichnen sei.

Gegen diese Schlussfolgerung hat nun VON STAEL-HOLSTEIN Bull. de l'Acad. Imp. de St.-Pétersbourg 1908, p. 1367 ff. uud 1909, p. 479 ff. bestimmten Widerspruch erhoben; seine Untersuchung geht darauf aus, dass wir vielmehr die 'Sprache II' — d. h. die eine iranische Mundart aus den Funden in Centralasien — als 'tocharisch' bezeichnen müssen. Die Träger jener Sprache — die Tocharer — wären also reine Iranier gewesen. Beweise für seine Ansicht findet VON STAEL-HOLSTEIN besonders in der Zusammenstellung gewisser Nachrichten bei Yüan-Tsang mit solchen bei den arabischen Geographen Ibn al Muqaffa' (gest. um 760 n. Chr.) und Moqaddasī (im 10. Jahrh.): der chinesische Pilger erzählt ja nämlich[2], dass die Bewohner des Landes *Tu-huo-lo* (Tukhāra) in 27 Kleinstaaten, die alle den Türken unterwürfig waren, aufgeteilt waren, trotzdem aber eine gemeinsame Sprache und ein Alphabet von 25 Buchstaben besassen; die gesprochene Sprache dieses Landes — nicht aber die geschriebene — unterscheidete sich ein wenig von den Mundarten

[1] Anders VON STAEL-HOLSTEIN Bull. de l'Acad. Imp. de St. Pétersbourg 1909, p. 479 (nach RADLOFF).

[2] WATTERS On Yuan Chwang I, p. 103; BEAL Si-yu-ki I, p. 37.

der benachbarten Länder von Shang-mi und Fan-yen-na (Bāmiyān).[1] Nun bezeugt ferner etwa hundert Jahre nach Yüan-Tsang der Araber Ibn al Muqaffa'[2], dass der (iranische) Dialekt von Balkh mit der 'Hofsprache' (*ed-derīje*) die grösste Ähnlichkeit zeige; Balkh liegt nun gerade in dem von Yüan-Tsang abgesteckten Lande der *Tu-huo-lo*, und somit wäre es bewiesen, dass man im 8. Jahrhundert n. Chr. in dem Reiche der Tocharer eine iranische Sprache gesprochen hätte. Ebenso hat zwei Jahrhunderte später Moqaddasī[3] davon Nachricht gegeben, dass die Sprachen von Tocharistān und Bāmiyān mit einander verwandt und beide iranischen Ursprungs waren.

Nun wissen wir aber durch die chinesischen Annalisten, Strabo und Pompeius Trogus, so ziemlich genau zu welcher Zeit die Tocharer in den Gegenden angelangt sind, die später als Tocharistān bezeichnet wurden. Dies geschah offenbar etwas nach der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, d. h. etwa 750—760 Jahre vor der Pilgerfahrt Yüan-Tsangs, dessen Berichte die älteste Quelle ausmachen, aus welcher VON STAEL-HOLSTEIN seine Beweismaterialien geschöpft hat. Bedenken wir nun ferner, dass die Eindringlinge, zu denen die Tocharer zählten, in Sogdiana, Paraetacene und Bactriana nebst der wenig zahlreichen Klasse der damals herrschenden Griechen unzweifelhaft eine ganz kompakte und homogene Bevölkerung von Iraniern vorfanden, denen sie selbst an Zahl sehr unterlegen gewesen sein müssen, so wird es uns nicht so wunderbar erscheinen, falls 7—800 Jahre später die ganze Masse der Bevölkerung wirklich eine iranische Mundart redete. Dafür, dass die Sprache der Tocharer von Anfang an iranisch gewesen sei, können die späten Quellen, auf denen sich VON STAEL-HOLSTEIN stützt, keinen Beweis abgeben.[4]

[1] BEAL Si-yu-ki II, p. 296; I, p. 50.

[2] Vgl. MARQUART Ērānšahr p. 89.

[3] ed.[2] DE GOEJE, Bibl. Geogr. Arab. III, 335 (vgl. MARQUART l. c. p. 88).

[4] Damit verfällt nun auch der Beweis für den iranischen Charakter der Sprache der Tocharer, den VON STAEL-HOLSTEIN in seiner ersten Abhandlung zu geben suchte. Es mag sein, dass sich die Kuṣaṇa's auf ihren Münzen *shaonano shao* nannten, und dass dieser Titel mit dem *sahāṇusāhi* des jainistischen Kālakācārya-kathānaka identisch ist (vgl. auch Verf. IA. XLIII, p. 6 des S.-A.); da wir doch trotz LÉVI JA. IX: 9, p. 10—11 n. gar nicht wissen, ob die Kuṣana's wirklich ihrer Nationalität nach Tocharer, d. h. Träger der tocharischen Sprache, gewesen sind, kann ja dies natürlich gar nichts beweisen.

Während sich MEILLET Indogerm. Jahrb. I, 2 aus praktischen Gründen an F. W. K. MÜLLER, SIEG und SIEGLING anschliesst, ohne sich jedoch über die Frage weiter zu äussern, hat sich KONOW Fschr. V. Thomsen S. 96 f. der Ansicht VON STAEL-HOLSTEIN's angeschlossen und sucht sie durch einen neuen Beweis zu bestätigen. Ich brauche seine Theorie hier nicht weiter zu besprechen, da doch jeder unbefangene Leser von KONOW's Arbeit gestehen muss, dass nur der, welcher von vornherein die Meinung hegt, das Tocharische sei unbedingt eine iranische Sprache gewesen, hier eine Andeutung eines Beweises erblicken kann. Es mag sein, dass in der 'SpracheII' das Wort *dahä* 'Mann' bedeutet, und dass es mit ved. *dasyu-*, av. *daiṅhu-*, eventuell auch mit Δάαι, *Dahæ*[1] zusammanhängt; was aber dadurch bewiesen wird — ausser dass die Sprache, die dieses Wort besitzt, iranisch ist — verstehe ich nicht.

Weitere Stützen für seine Theorie und die VON STAEL-HOLSTEIN's sucht KONOW in ZDMG. 68, 85—100 vorzubringen. Nachdem er zuerst verschiedene Ansichten über die Nationalität der centralasiatischen Völker von MARQUART, FR. HIRTH, FRANKE u. a. referiert hat, kommt er weiter auf die schon erwähnten Auseinandersetzungen F. W. K. MÜLLER's und VON STAEL-HOLSTEIN's über den ursprünglichen Charakter des Tocharischen zurück. Die ganze Theorie wird aber hier unauflöslich mit der Behauptung zusammengeknüpft, dass die *Yüe-chi* = Τόχαροι sein sollen, was freilich das glaublichste sein mag; zudem kommt aber KONOW auch auf die alte Gleichung *Ta Yüe-chi* = Μασσαγέται zurück, die auch FRANKE[2] am ehesten gutzuheissen scheint, die aber trotzdem unzweifelhaft hinfällig ist. Weiter werden die Münzlegenden der Kuṣana's berücksichtigt, die offenbar eine iranische Sprache enthalten; dabei stellt KONOW die unzweifelhaft sehr beachtenswerte Behauptung auf, der Name der Dynastie sei ursprünglich nicht *Kuṣaṇa*, sondern vielmehr *Kuṣa*, *Kuśa* oder *Koša* gewesen[3]; sein Versuch für das Wort *šao* in der Münzlegende *šaonano šao Kaneški Košano* u. s. w. ein

[1] Das chinesische *Ta-hia* ist zu unsicher um herangezogen werden zu können; da *ta* 'gross' bedeutet, braucht das Wort keine Transkription zu enthalten; übrigens steht ja die alte Aussprache keineswegs fest.

[2] Die Türkvölker p. 43.

[3] Diese Theorie legte KONOW schon in einem Vortrag auf dem historischen Kongress in London im April 1913 vor; ob dieser Vortrag nachher publiziert wurde, weiss ich leider nicht.

Äquivalent in toch. *ṣauṇä*, dessen Bedeutung doch *sehr* unklar ist, zu finden, halte ich aber für wenig gelungen. Zudem schwebt jede Behauptung dieser Art in der Luft, so lange es nicht bewiesen ist, dass die Kuṣaṇa's wirklich Tocharer waren, was m. W. noch nicht geschehen ist. Absolut nichts beweist natürlich das Vorkommen des Namens *Kuṣaṇasena* 'in the Kharoṣṭhi documents from old Tu-ho-lo published by Professor Rapson', da ja die Texte dieser Sprache von indischen Lehnwörtern förmlich überfluten.

Was KONOW ziemlich sicher bewiesen hat scheint mir nur das zu sein, dass die Dynastie der Kuṣaṇa's, deren Gründer der *hi-hou* (*'Häuptling'*) von Kuei-shang in Tokharistān war, einem iranisch redenden Volke entstammte. Mehr aber nicht. D. h. sie mögen ethnographisch vielleicht Tocharer gewesen sein — was aber nicht feststeht — weil sie aber eine iranische Sprache redeten, folgt daraus absolut nicht, dass die Tocharer wirklich Iranier waren. Ich weise nur auf zwei Möglichkeiten der Erklärung hin: die eine, dass die Tocharer eine iranische Mundart angenommen hatten[1]; die andere, dass die herrschenden Stämme der Tocharer anderen Ursprungs waren als das ganze Volk, worauf ich an anderer Stelle weiter zurückkommen werde.

In den Argumenten KONOW's kann ich also keinen Beweis für die iranische Nationalität der Tocharer[2], für die Identität des Tocharischen mit der 'Sprache II' finden.

Ich bleibe also bei der Ansicht F. W. K. MÜLLER's, SIEG's und SIEGLING's, nach welcher die sogenannte 'Sprache I' als Sprache der Tocharer, als tocharisch zu bezeichnen ist, und zwar weil die von diesen Gelehrten vorgebrachten Beweise für jene Identität unzweifelhaft als die stichhaltigsten erscheinen müssen.[3] Ich werde

[1] MARQUART Ērānšahr p. 89.

[2] REICHELT Indog. Jahrb. III, 50 findet die Theorie KONOW's 'in der Tat sehr wahrscheinlich' — aus welchem Grunde sehe ich immer noch nicht ein.

[3] Nur der Vollständigkeit wegen erwähne ich hier auch die Ansicht von E. SMITH, die er in seinem Buche: 'Tocharisch', die neuentdeckte indogermanische Sprache Mittelasiens, Christiania 1911, p. 5 f. vorgelegt hat; er will wie VON STAEL-HOLSTEIN und KONOW die 'Sprache II' als Tocharisch, die 'Sprache I' aber als '*Shulê*-sprache' bezeichnen, da die Chinesen nach FRANKE die Gegend von Kaschgar *Shulê* benannten. Die ganze Theorie ebensowie die etymologische Erklärung des chinesischen Wortes, die SMITH

an anderer Stelle die ethnographische Stellung des Volkes, die als Tocharer bezeichnet worden sind, soweit sie mir bekannt geworden ist, mit ein paar Worten besprechen.

Ich hatte ursprünglich beabsichtigt, diese Auseinandersetzung hier folgen zu lassen; da es sich aber beim Gang der Untersuchung herausstellte, dass sie auch in der knappen Form, die ich ihr z. Z. geben konnte, für den Zweck der vorliegenden Arbeit wenig geeignet war, habe ich er für besser gehalten, sie an anderer Stelle zu veröffentlichen. Was die Resultate meiner Untersuchung, die natürlich vorläufig als ganz problematisch bezeichnet werden müssen, betrifft, soll hier nur erwähnt werden, dass ich die Tocharer am ehesten als ein *keltisches* Volk auffassen möchte[1], als den nach Centralasien verschlagenen Rest eines Keltenvolkes, das schon in sehr alter Zeit in den Gegenden auf der Nordseite des Schwarzen Meeres und im Norden des Kaukasus gesessen hat. Übrigens verweise ich den Leser auf meine anderswo zu veröffentlichende Untersuchung.[2]

Damit gehe ich nun auf die nähere Besprechung des hiesigen Gegenstandes über.

II.

Verzeichnis und Übersicht der bisherigen Literatur.

Bopp Gramm. II, § 476 (trad. par Bréal III, 76 ff. 252); Schleicher Comp.[2] 536 ff.; [4]666, 689 ff.; Bollensen ZDMG. XXII,

versucht, scheint mir sehr phantastisch zu sein und ist jedenfalls auch höchst unpraktisch, da der Terminus *Shulê*-sprache nur einen neuen Unbekannten in unsere Nomenklatur einführen würde. (Übrigens ist *Shulê (Su-li)*, wie ich nachträglich sehe, nach Andreas SBPrAW. 1910, p. 308 nur die jüngere Form des einheimischen Namens der Sogden.) Nachfolger hat Smith m. W. bisher keine gefunden. Was L. v. Schroeder WZKM. XXII, 348 f. über einen Zusammenhang des Tocharischen mit der 'Charri-Sprache' vermutet kann bei dem heutigen Stande unseres Wissens über die vorderasiatischen Sprachen nicht gut verwertet werden. Vielleicht liegt hier doch ein richtiger Gedanke zu Grunde.

[1] Ich stimme darin mit Pedersen Kelt. Gramm. II, 673 f. überein; mündlich hat mir Professor Johansson mehrmals dieselbe Vermutung ausgesprochen. Vgl. auch Sommer Krit. Erl. p. 5.

[2] Diese wird in der ZDMG. 1917, H. 2 erscheinen.

599; KUHN KZ. XVIII, 400; WESTPHAL Verbalflexion p. 45; CORSSEN Beitr. 562ff.; BENFEY GA. XV, 87ff.; SCHERER Z. Gesch. d. deutschen Sprache[2] 471 f.; DELBRÜCK Das altind. Verbum 76 ff.; RHYS Trans. Phil. Soc. 1865, p. 293 ff.; STOKES KSB. VII, 56 ff.; WINDISCH KSB. VIII, 465 Anm.; SA. X, 447 ff.; BARTHOLOMÆ KZ. XXIX, 585 f.; ZIMMER KZ. XXX, 224 ff.; DARMESTETER MSL. III, 98 ff.; THURNEYSEN KZ. XXXVII, 92 ff.; HENRY Revue crit. XXIV, 237; JOHANSSON BB. XVIII, 49; BRUGMANN Grdr. II, 1388 ff.; Kz. vgl. Gramm. 596 ff.; IF. XXVIII, 379 ff.; DOTTIN Les désinences verbales en *R*, Rennes 1896; LLOYD-JONES Miscellany Kuno Meyer p. 198 ff.; MEILLET u. LÉVI MSL. XVIII, 1 ff.; MEILLET Mélanges d'Indianisme offerts à M. S. Lévi, p. 17 ff.; Indog. Jahrbuch I, 16 f.; VENDRYES Rev. celt. XXXIV, 129 ff.; THUMB Handb. d. Sanskrit I, 292 f., 296 f.; BARTHOLOMÆ GIPh. I: 1, 66; REICHELT Avest. Elemb. 132; LINDSAY-NOHL Die lat. Sprache 597 ff., 612 ff.; SOMMER Handb. 491 ff.; Krit. Erläut. 5 f., 132 f.; V. PLANTA Gramm. II, 377 ff.; BUCK Elemb. d. osk.-umbr. Dial. 112; PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 383 ff.; THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 341 ff.[1]

Von der hier angeführten Literatur werden im folgenden nur die wichtigsten Werke etwas ausführlicher besprochen werden. Die Stellen aus den grammatischen Handbüchern der Einzelsprachen, die sich auf die Frage beziehen, werden natürlich in dieser einleitenden Übersicht nicht berücksichtigt.

Die älteste Erklärung der Genesis der verbalen *r*-Endungen stammt natürlich von BOPP Gramm. II, § 476 (trad. par BRÉAL III, 76 ff.) her; wie ich schon oben[2] erwähnt habe, kannte BOPP aber nur die deponentialen und passivischen *r*-Endungen des Lateins, und in Folge dessen erklärt er z. B. *amātur* aus einer älteren Form **amātu*[3] + *se*, d. h. er nimmt eine suffigierte Form des reflexiven Pronomens an, deren *-s-* natürlich in dieser Stellung zu *-r-* geworden und deren Endvokal schliesslich geschwunden wäre. Für

[1] Auf absolute Vollständigkeit erhebt dieses Verzeichnis gar keinen Anspruch; besonders in Bezug auf die ältere Literatur ist es ganz bestimmt unvollständig, was aber wenig zu bedeuten hat, da die in solchen Werken vertretenen Ansichten meistens nur ein Kuriositätsinteresse beanspruchen können.

[2] Vgl. S. 4.

[3] D. h. *amat* mit dem 'Bindevokal' *u*.

die eigentümliche Nonchalance BOPP's in Bezug auf lautgeschichtliche Erscheinungen sehr bezeichnend ist es ferner, dass er die 1. Plur. *amāmur* aus **amāmus-se* mit Wegfall des ersten *-s-* erklärt und Formen wie *amer, amābar* als aus älterem **amem-r, *amābam-r* mit rein lautgesetzlichem Wegfall des *-m-* entstanden betrachtet. In Bezug auf die 2. Sing. Imp. *amāre* stellt BOPP die folgenden zwei Alternativen auf: entweder die Form ist aus **amā-se* (mit Pron. refl.) entstanden, oder sie entspricht den indischen Endungen auf *-sva*, den griechischen auf *-σο*.[1] Die Theorieen BOPP's scheinen in ihrem ganzen Umfang von SCHLEICHER Comp.[2] 536 ff. (§ 287) festgehalten zu werden[2], obwohl ihm die oskisch-umbrischen und keltischen Formen schon ganz geläufig waren; CORSSEN Beitr. 562 ff. aber will die lateinischen Formen von den keltischen völlig trennen und behauptet dazu, auch im Oskisch-Umbrischen hätte Rhotazismus eines intervokalischen *-s-* stattgefunden[3], weshalb also die Formen dieser Dialekte mit den lateinischen direkt zusammengehörig seien. Eine gewisse Verbesserung der BOPP'schen Erklärung bietet wiederum WESTPHAL Verbalflexion p. 45, der die lateinischen Formen *agitu-* in *agitu-r* u. s. w. mit griechischen Medialbildungen wie ἤγετο, ἄγοιτο u. s. w. zusammenstellt. Über das *-r* hat er sich aber nicht näher geäussert, und so blieb bis zur Zeit SCHLEICHER's die BOPP'sche Erklärung trotz ihrer offenbaren Ungereimtheit unberührt bestehen. Sie ist in der allerletzten Zeit, seitdem man sie schon lange als tot betrachtete, wieder ins Leben zurüchgerufen worden, bleibt aber auch in ihrer neuen Fassung ebenso unhaltbar, wie sie es früher war.

Eine unwiderlegliche Stütze seiner Theorie erblickte seinerzeit BOPP in gewissen Verhältnissen des litauischen Verbalsystems, die

[1] Der Vollständigkeit wegen soll hier erwähnt werden, dass BOPP (trad. par BRÉAL III, 251 ff.) auch die altindischen Formen, die mit *-re, -ra, -ran* u. s. w. enden, als durch eine Art Rhotazismus entstanden betrachtet, indem er sie mit gr. ἔδοσαν u. s. w. zusammenstellt (vgl. auch seine Sanskrit-Gramm. § 372 A. 4). Was den allerältesten Ursprung dieser Endungen betrifft, so sah BOPP in ihnen einen Rest der Wurzel **es-* 'sein', deren *-s-* > *-r-* geworden war, während BENFEY GA. XV, 87 ff. ein ursprüngliches *-r-* annahm und an Zusammenhang mit ai. *ar-, ṛ-* 'sich erheben, sich bewegen' dachte.

[2] Vgl. auch KSB. I, 444; EBEL ibd. I, 436.

[3] Die Beispiele, mit welchen er diese Behauptung stützt, sind in Bezug auf das Oskische sicher verfehlt; vgl. zur ganzen Frage CORSSEN KZ. II, 22 ff.; PAULI Alt. Stud. II, 116 f.; CONWAY Verner's law in Italy p. 18 ff.; OSTHOFF Perfekt 551; v. PLANTA Gramm. I, 519 ff.

ihm vielleicht sogar den ersten Anstoss zur Aufstellung der ganzen Erklärung gegeben haben: ein schlagender Parallelismus würde nämlich zwischen den postulierten Formen vom Typus **amātu-se* und dem litauischen Verbum reflexivum (1. Sing. *vadinů'-s* 'ich nenne mich' neben *vadinù*, 2. Sing. *vadinë-s* : *vadinì*, 3. Sing. Plur. *vadìna-s* : *vadìna*, 1. Plur. *vadìnamė-s* : *vadìname*, 2. Plur. *vadìnatė-s* : *vadìnate*) bestanden haben, da ja nämlich auch im Litauischen das Pronomen reflexivum an aktivische Verbalformen suffigiert wird.[1] Dieser Parallelismus sowie morphologische und syntaktische Übereinstimmungen zwischen dem keltischen Passiv, das zum Teil aus *r*-Formen, zum Teil (Präteritum) aber aus Formen, die dem alten *-to-*Partizip entstammen, besteht, und dem Passiv des Polnischen, das sich aus Formen, die mit dem teils suffigierten, teils vor dem Verbum stehenden Pron. refl. *się* und aus Formen der alten *-to-* und *-no-*Partizipien zusammensetzt, und welche beide subjektisch oder subjektslos (ev. mit Objekt) konstruiert werden können, haben sonderbarerweise PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 396 ff. dazu verleitet auf die alte Erklärung der *r*-Bildung zurückzugreifen. Natürlich nimmt er die BOPP'sche Ansicht nicht ganz ohne Modifikationen auf; er giebt gewiss zu, dass man weder im Keltischen noch im Oskischen etwas von Rhotazismus weiss, fügt aber in sehr charakteristischer Weise bei[2]: 'bei der Verwerfung der alten Suffigierungstheorie. . . hat man erstens die auf Schritt und Tritt zu beobachtende und für das ganze Wesen der lautlichen Entwicklung der Sprache charakterische Tatsache übersehen, dass die im Wortinnern waltenden Lautgesetze nicht mit den Lautgesetzen des Sandhi identisch sind'. Trotzdem dass der Übergang von *s* in *r* in den allermeisten Sprachen, in denen diese *r*-Endungen auftreten, ganz unbekannt ist, findet es PEDERSEN also sehr gut möglich, dass das suffigierte Reflexivpronomen **se* in gewissen Stellungen hätte zu **-r(e)* werden können und somit den Anstoss unserer ganzen Bildungskathegorie gegeben hätte. Die Form, in der dieser sonderbare Lautübergang stattgefunden hätte, sieht er in der 3. Sing. Pass. der absoluten Flexion im Irischen, wo z. B. *berir* aus **beriz* entstanden wäre, was sich dann weiter aus einer Urform **bhered se* herleiten liesse. Aus dieser 'lautgesetzlich' entstandenen Form

[1] Vgl. BRUGMANN Grdr. II, 1397 u. s. w.

[2] S. 397 f.

hätte sich dann weiter das ganze irische Passivum entwickelt, und es liegen somit keine Schwierigkeiten im Wege, das ganze italo-keltische Passivum als durch Suffigierung des Pron. refl. **se* entstanden zu erklären. Was wiederum die deponentiale Flexion angeht, so giebt PEDERSEN zu, dass hier zum Teil wirklich Formen vorliegen, die mit den aktiven und medialen *r*-Endungen des Altindischen in Verbindung stehen können, und die also ein wirkliches *r* enthalten müssen; die tatsächlich vorhandenen Formen wären zum Teil aus alten Medialformen + *r* entwickelt, so z. B. die 1. Sing. Präs.: lt. *loquor* : ir. *do-tluchur*[1] wären z. B. aus **tloquō-r* entstanden, wo ferner *-ōr* dem medialen *-oi*[2] + *r* seinen Ursprung verdanke. Die 1. Plur. und die 3. Sing. u. Plur. sollen durch Vermischung medialer *r*-Endung und der alten Endung der 3. Plur. Perf. Akt., die auf *-r* endete, entstanden sein u. s. w., was hier nicht im Détail wiedergegeben zu werden braucht, da es auf die Beurteilung der ganzen Theorie PEDERSENS keinen Einfluss ausübt.

Gegen PEDERSEN wende ich vor allem ein, dass er den genetischen Zusammenhang zwischen dem Passiv und dem Deponens im Keltischen zerreissen will; ich werde unten ausführlich zu beweisen versuchen, dass dies völlig unrichtig ist, weshalb ich mir hier eine ausführliche Auseinandersetzung darüber ersparen kann. Ferner nimmt er um seine Erklärung des Passivums zu begründen eine unbeweisbare Ausnahme der allgemein bekannten Lautgesetze an und greift dadurch — wie übrigens mehrmals sonst — auf Methoden zurück, die schon längst als erwiesen unrichtig aus der Sprachwissenschaft verwiesen sind. Nur dadurch gelingt es ihm auch den völligen Parallelismus zwischen dem keltischen und dem polnischen Passiv zu konstruieren; denn die Übereinstimmung, die darin liegt, dass gewisse Formen des Passivums periphrastisch durch Verwendung partizipieller Bildungen gebildet werden, ist absolut nicht auffällig, da so was ja in den meisten indogermanischen Sprachen vorkommt. Bemerkenswert sind freilich die syntaktischen Übereinstimmungen; da aber das keltische Passivum mit dem polnischen natürlich ab-

[1] Diese Etymologie, die nicht allgemein angenommen ist, mir aber richtig zu sein scheint, findet man bei CURTIUS Grundz.[5] 160; PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 43, 131 u. s. w. Zu dem keltischen Wort vgl. ferner FICK Wb.[4] II, 139 (bei v. BLANKENSTEIN IF. XXIII, 134 nicht berücksichtigt).

[2] Vgl. BRUGMANN Grdr. II, 1374.

solut nicht in genetischem Zusammenhange stehen kann, so schwindet ja die Bedeutung dieses Parallelismus ziemlich vollständig. Ob er auch so vollständig ist, wie PEDERSEN meint, vermag ich nicht zu beurteilen, hege aber einen berechtigten Zweifel gegen eine Methode, die auf Grund syntaktischer Übereinstimmungen morphologische Eigentümlichkeiten, die sonst unvereinbar sind, unter einen Hut bringen will.

Mit der Erklärung PEDERSEN's werde ich mich im Folgenden nicht weiter auseinderzusetzen haben. Sie bezeichnet m. E. einen Rückschritt von der jetzigen lautgeschichtlichen Betrachtungsweise, der undurchfürbar und unfruchtbar und mir aus mehreren Gründen völlig unannehmbar ist. Wahrscheinlich wird wohl nach PEDERSEN niemand mehr die alte, von BOPP stammende Deutung der *r*-Endungen ins Leben zu rufen versuchen, was der Forschung auch nicht zum Schaden gereicht.

In Opposition gegen die von BOPP, SCHLEICHER, CORSSEN u. a. vertretenen Ansichten trat zuerst STOKES KSB. VII, 56 ff. mit dem Nachweis auf, dass es völlig unrichtig wäre, Rhotazismus eines intervokalischen *-r-* im Keltischen anzunehmen; auch dem Oskischen ist nach STOKES der Rhotazismus unbekannt. Bald nachher wies WINDISCH KSB. VIII, 465 Anm. nach, dass die *r*-Endungen der italischen und keltischen Sprachen unzweifelhaft mit gewissen in den arischen Sprachen vorkommenden *r*-Endungen verwandt wären, wodurch zuerst ein richtiger Gesichtspunkt für die Beurteilung dieser Bildungen gewonnen wurde.[1] Diese Ansicht hat WINDISCH in seiner bekannten Arbeit: 'Über die Verbalformen mit dem Charakter *R* im Arischen, Italischen und Celtischen' (SA. X, 447 ff.) weiter entwickelt, wo zum ersten Mal diese Bildungen nach modernen sprachwissenschaftlichen Prinzipien untersucht und systematisiert werden. Nachdem WINDISCH zuerst die *r*-Formen der verschiedenen Sprachen ausführlich klassifiziert und exemplifiziert hat, trägt er seine eigene Ansicht vor, die in aller Kürze etwa folgendermassen lautet: die *r*-Bildungen waren ursprünglich nur in der 3 Pers. Plur. zu Hause und in dieser Beziehung hat das Altindische unzweifelhaft den altererbten Zustand am treuesten bewahrt. Von dieser Person aus sind die Formen zunächst auf die 3 Sing. über-

[1] Ihrem Beifall für die Ansicht WINDISCH's haben schon BRUGMANN Techmers Zeitschr. I: 1, 239 und BEZZENBERGER BB. II, 270 Ausdruck gegeben.

gegangen, und als dies geschehen war, bildete man in Analogie mit anderen Kategorien von Endungen die 3. Plur. um. So hat sich die Entwicklung in der irischen Passivbildung vollzogen. Endlich hat man auch die 1. Sing. u. Plur. zu *r*-Formen umgebildet, wobei aber die mit *r* gebildeten Endungen zu alten aktivischen, nicht medialen Formen gesetzt wurden. In dieser Weise entstand die lateinische und irische Konjugation der Deponentia. Die zweiten Personen aber haben die Entwicklung zu *r*-Bildungen nicht mitgemacht; für sie muss in jedem einzelnen Falle eine besondere Erklärung ausfindig gemacht werden. Was ferner die ursprüngliche Struktur der *r*-Endungen selbst betrifft, so glaubt WINDISCH annehmen zu müssen, dass in ihnen das *r* von irgend einem Vokal begleitet war, was durch die verschiedene Färbung der Endungen im Irischen gefordert wird. So muss z. B. *berair* aus **bherarī*, dagen aber *do-berar* aus **-bherara/o* stammen. Um endlich den Ursprung des *r*-Elements klar zu legen, nimmt WINDISCH nach Vorgang von DARMESTETER MSL. III, 98 ff. und SCHERER Z. Gesch. d. deutschen Spr.[2] 471 f. an, dass dies von Anfang an nominal war. DARMESTETER hatte auf den Parallelismus zwischen den nominalen *-r-* und *-n(t)*-Stämmen und den verbalen *-r-* und *-nt*-Endungen hingewiesen, während SCHERER in den indischen Verbalendungen *-re, -ra, -ram* u. s. w. mit dem 'partizipialen' Suffix *-ra-* in Wörtern wie *kṣip-rá-* 'schnell', *miś-rá-* 'vermischt' u. s. w. eigentlich identische Bildungen zu erblicken meinte. WINDISCH schliesst sich dem letzteren Forscher am nächsten an, ist aber nicht geneigt seiner Ansicht von dem lokativischen Ursprung des *r*-Elements[1] beizutreten. Man mag sich zu den Schlussfolgerungen WINDISCH's stellen, wie man will; so viel ist jedoch sicher, dass zuerst durch ihn ein mit geltenden sprachwissenschaftlichen Theorieen in Übereinstimmung stehender Erklärungsversuch ausgeführt worden ist.

Vor der Abhandlung WINDISCH's geschrieben, aber nach ihr publiziert[2] ist der Artikel von ZIMMER: 'Über das italo-keltische Deponenz und Passiv' in KZ. XXX, 224 ff. Man darf es vielleicht nicht in Abrede stellen, dass die Arbeit ZIMMER's in gewisser Hinsicht

[1] Auch JOHANSSON betrachtet die verbalen *r*-Endungen — jedenfalls die der arischen (und wohl auch der übrigen) Sprachen — als ursprünglich mit Lokativsuffixen identisch, vgl. BB. XVIII, 49 und die dort angeführte Literatur.

[2] Vgl. darüber den bitteren Ausfall in KZ. XXX, 287 ff.

gründlicher und durchdringender ist als die WINDISCH's; doch ist hier wie in anderen Schriften des genialen Forschers die Darstellung durch den dogmatischen Ton, der fast auf jeder Seite eigene Unfehlbarkeit laut proklamiert, weniger angenehm, und dies macht die Arbeit im grossen und ganzen schwieriger zu gebrauchen als die durch einfache und klare Darstellung sich auszeichnende Abhandlung WINDISCH's. Auch ZIMMER behauptet dass die *r*-Endungen von Anfang an nur der 3. Plur. gehörten, urgiert aber diese seine These dermassen, dass er auch in historischer Zeit vorkommende, offenbar singularische Formen — wie z. B. umbr. *ferar* u. s. w. — für pluralisch erklärt, was natürlich prinzipiell unerlaubt ist. Ein Leitmotiv der ganzen Darstellung ist ferner auch der Gedanke, dass Deponenz und Passiv ihrem Ursprung nach völlig getrennte Bildungen sind, deren Erklärung auf absolut verschiedenen Wegen zu suchen sei — eine Theorie, deren Unhaltbarkeit ich schon oben[1] gestreift habe und unten näher ausführen werde.

Nachdem er zuerst festgestellt hat, dass ursprünglich nur die 3. Plur. eine *r*-Endung aufzuzeigen hatte, führt ZIMMER ferner aus, dass es einen deutlichen Parallelismus zwischen nominalen *-r-* und *-n-*, *-nt*-Stämmen und verbalen Endungen auf *-r* und *-n(t)* giebt[2]; er weist auch nach, dass die *r*-Endungen von Anfang an nie in Verbindung mit anderen Elementen auftreten, was bei den *n(t)*-Endungen schon öfters geschieht. Weiter behauptet ZIMMER, dass die Verbalendungen, die auf *-i* ausgehen — d. h. die primären Endungen — ursprünglich der absoluten, die übrigen aber (d. h. die Sekundärendungen) der konjunkten Flexion gehörten. Eine gewisse Beachtung verdient ja diese Behauptung unzweifelhaft deswegen, weil die augmentierten Verbalformen immer sekundäre Endungen haben, und ich werde es unten versuchen auf die Theorie ZIMMERS etwas näher einzugehen.[3] Daraus würde nun folgen, dass das Irische in seiner absoluten und konjunkten Flexion (*berid* < **bhereti*, aber *do-beir* < **do-bheret*) am besten von allen indogermanischen Sprachen

[1] Vgl. S. 15.

[2] Vgl. DARMESTETER MSL. III, 98 ff. Es darf vielleicht in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, dass ASCOLI schon früher die 3. Plur. Präs. *bharanti* mit dem Nom. Ack. Plur. N. *bharanti* des präsentischen Partizips identifizieren wollte.

[3] S. darüber Excurs I (am Schluss).

den uralten Zustand bewahrt hätte, worauf ich hier nicht näher eingehe. Auf Grund dieser Erwägungen kommt nun ZIMMER dazu, für die 3. Personen Sing. u. Plur. aktivischer und medialer Funktion in indogermanischer Zeit das folgende Hauptschema aufzustellen:

	Aktivum		Medium	
	Singular	Plural	Singular	Plural
Präsens.				
Temat. absol.	**bhéreti*	**bhéronti*	**bhéretoi̯*	**bhérontoi̯*
» konj.	**pró-bheret*	**pró-bheror*	**pró-bhereto*	**pró-bheronto*
Untemat. absol	**édti*	**édnti*	**édtoi̯*	**édntoi̯*
» konj.	**pró-ēdt*	**pró-edr*	**pró-edto*	**pró-ednto*
Aorist.				
Absol.	**é-deiksti*[1]	**é-deiksr*	**édeiksto*	**édeiksnto*
Konj.	**pró-edeikst*	**pró-edeiksr*	**pró-edeiksto*	**pró-edeiksnto*
Perfekt.				
Absol.	**sesóde*	**sesdr̥*		**sesdntó*
Konj.	**pró-sesode*	**pró-sesdr*		**pró-sesdnto.*

Aus diesen Konstruktionen geht nun nach ZIMMER das ganze im Altindischen und in den keltischen Sprachen belegte Formensystem ohne weiteres hervor; ich brauche hier auf diese Behauptung, die einfach unrichtig und unhaltbar ist, nicht näher einzugehen, da ich unten auf sie zurückkomme. Was wiederum die italischen Sprachen — vornehmlich das Latein — betrifft, geht ZIMMER von einem etwas ähnlichen Schema aus; da sich aber hier eine 3. Plur., die auf einfaches *-r* ausgeht, wie ZIMMER selbst zugeben muss, nicht auftreiben lässt, so fällt er auf den Ausweg zurück, umbrische Formen wie *ferar* 'fertur', *ier* 'itur' u. s. w. einfach als pluralisch zu erklären[2], was ja aber nicht angeht. Aus solchen, streng genommen unbe-

[1] Von hier aus sind die Konstruktionen unzweifelhaft ein bischen schwankend, da ja um ZIMMER's Terminologie aufzunehmen schon die *absolute* Form **édeikst* eigentlich eine *konjunkte* ist, und die folgende *konjunkte* demnach eigentlich eine doppelt konjunkte ist. Über diese Inadvertenz, die ZIMMER m. W. nicht berührt, vgl. weiter unten im Excurs I.

[2] Vgl. oben S. 18. Darin stimmen ihm bei BRUGMANN *SB. 1890, 214 ff.* und CONWAY Proc. Cambridge Phil. Soc. 1890, 18 ff.

findlichen Bildungen leitet ZIMMER dann die ganze lateinische *r*-Konjugation ab, was mir reine Willkür zu sein scheint. Die Schlussfolgerung ZIMMER's in Bezug auf die *r*-Endungen der italischen und keltischen Sprachen bleibt also eigentlich die, dass sich diese Bildungen innerhalb jener Sprachzweige nach völlig verschiedenen Richtlinien entwickelt haben und eigentlich nur das gemeinsam haben, dass sie alle einer alten 3. Plur. Akt. konjunkter Flexion, die auf *-r* ausging, entstammen.

Ich glaube nicht, dass die Theorie ZIMMER's alles darauf verwendeten Scharfsinns und aller Gelehrsamkeit zum Trotz etwas wirklich Bestehendes für die Lösung der Frage geleistet hat. Dazu ist sie m. E. viel zu schematisch aufgestellt und ausgeführt und geht auch von wenigstens zum Teil verkehrten Gesichtspunkten aus.

Eine sehr weitschweifige, aber leider nicht im gleichen Grade wertvolle Arbeit auf unserem Gebiete ist die von DOTTIN 'Les désinences verbales en *R* en sanskrit, en italique et en celtique', Rennes 1896, ein Buch von mehr als 400 Seiten, dessen inhaltlicher Wert aber nicht in entferntesten Maasse dem grossen Umfang entspricht. Einen bestehenden Wert hat die Arbeit freilich; der liegt aber ausschliesslich in der grossen Materialsammlung. DOTTIN hat nämlich das ganze einschlägige Material aus allen in Betracht kommenden Sprachen — mit Ausnahme natürlich des Lateins, wo eine derartige Sammlung ja weder erforderlich noch zu Stande zu bringen war — zusammengeführt. Besonderen Wert hat die Sammlung des keltischen Materials — sowohl des irischen wie auch des britannischen — das sich hier zum ersten Mal vollständig zusammengestellt findet. Doch hat auch diese Breite der Darstellung ihren entschiedenen Nachteil: denn in der unerhörten Menge des Materials sowie in einer in unnötiger und langweiliger Breite vorgeführten Wiederholung allbekanter sprachwissenschaftlicher Tatsachen verliert sich fast vollständig jeder selbständige Versuch zur Erklärung der Entstehung der behandelten Formen. Obwohl ich die Arbeit sehr genau studiert habe, muss ich somit gestehen, dass ich nur wenigen Gewinn davon gehabt habe, und dass ich an äusserst wenigen Stellen des Werkes irgend etwas gefunden habe, was mir wirklich zur Deutung dieser oder jener einzelnen Erscheinung beigesteuert zu haben scheint. Die Erklärung der gesammten Bildung folgt auf S. 371 ff., ist aber eigentlich ziemlich verworren und wenig ausgiebig. DOTTIN

weist hier darauf hin, dass die meisten *r*-Endungen des Altindischen jungen Datums sind und sich durch Komposition von *r* mit anderen Endungen entwickelt haben[1], während die einzige wirklich alte Form in der 3. Plur. Perf. Akt. auf *-ur* steckt, die aus einem *-ṛ* (oder vielleicht aus *-ṛš*) entstanden ist. Möglicherweise lässt sich diese Endung also direkt mit der avestischen auf *-rəš* vergleichen. Im Avestischen kommen neben dieser Endung verschiedene andere, und zwar sowohl aktivische als mediale vor, die fast alle jüngeren Datums sind. Im Oskisch-Umbrischen finden wir zwei Arten von Endungen, teils solche mit einfachem *-r*, teils auch solche mit *-(n)t + -r;* ob in diesen *-r* ursprünglich von einem Vokal gefolgt wurde, kann nicht ausgemacht werden. In Bezug auf das Latein scheint es nicht glaublich, dass *-r* von irgend einem Vokal begleitet war; die ganze deponentiale und passivische Konjugation dieser Sprache erklärt sich — mit Ausnahme der zweiten Personen — leicht daraus, dass ein *r* den alten medialen Endungen hinzugefügt wurde; die 2. Sing. auf *-ris* (mit der Variante *-re*)[2] kann aus *-res* entstanden sein und mit der eben erwähnten avestischen Form auf *-rəš* (die ja eine 3. Plur. ist!) zusammenhängen. Im Brittannischen findet sich ja nur eine einzige deponentiale Form, nämlich kymr. *gwŷr* 'er weiss', während die passivischen ziemlich zahlreich sind und sämtlich einem alten Impersonalis, der auf *-ir*, *-ār* oder *-er* ausging, entstammen; in diesen Endungen folgte auf das *-r* wahrscheinlich kein Vokal, ausser möglicherweise in *-er*, als dessen Urform ein **-sirā*[3] angesetzt werden kann. Im Irischen hat das Passivum nur im Singular der absoluten Flexion reine *r*-Formen erhalten, nämlich die folgenden: *-ar*, das entweder aus **-or* oder **-oro* entstanden ist, *-ir*, das einem älteren **-ir* oder **-eri* seinen Ursprung verdankt, sowie *-air*, für welches man wahrscheinlich eine Grundform **-ori* postulieren darf; *-er* endlich scheint nur eine Modifikation des *-ar* zu sein und steht wohl mit dem brittannischen *-er* in keinem näheren Zusammenhang. Im Singularis der konjunkten und im Plural beider Flexionen hat man neue Endungen durch Kombinationen von *t* (in lenierter Form also *th*, *d*) mit *-ar*, *-ir*, *-air*, *-er* gebildet. Im Deponenz des Irischen finden

[1] So z. B. *-rate* aus *r + ate* u. s. w.

[2] Auf die Endung *-rus* wird überhaupt gar keine Rücksicht genommen.

[3] Die Ursache, warum Dottin eine derartige Form postuliert, oder was er damit bezweckt, suche ich vergebens zu ergründen.

sich *r*-Endungen in allen Personen mit Ausnahme der 2. Plur.; diese sind auf der Grundlage eines alten Impersonalis Passivi auf *-ther*, der mit der 2. Sing. Akt. identisch war, entstanden; in übrigen Formen ist das *-r* den aktiven Endungen zugefügt worden.

Die Anzahl von *r*-Formen, die als eigentlich ursprachlich betrachtet werden können, ist folglich nach DOTTIN äusserst unbedeutend; als eine erwägenswerte Möglichkeit stellt er die Vermutung auf, man hätte von Anfang an etwa die folgenden Formen gehabt:

	Aktivum.	Medium.
Primär:	**-ri*	**-reı̯*
Sekundär:	**-r*	**-ro*

Dazu kommen ferner die Endung **-res* sowie möglicherweise **-rem* und **-ren*. Was wiederum den ursprünglichen Gebrauch der *r*-Bildungen betrifft, scheint DOTTIN am ehesten an einen Impersonalis zu denken und meint jedenfalls, dass sich das Deponenz der italischen und keltischen Sprachen völlig gesondert von einander entwickelt hat. Über den Ursprung des eigentlichen *r*-Elementes scheint sich DOTTIN kaum eine eigene Meinung gebildet zu haben, sondern begnügt sich damit, die Wahl zwischen den folgenden zwei Alternativen offen zu lassen: nach HENRY Revue crit. XXIV, 237 wäre *-r* eigentlich ein suffigierter Partikel, der mit dem griechischen ῥα verwandt oder sogar identisch sei[1]; er stellt folglich die Gleichung *vehit-ur* = ἔχει ῥα[2] auf. Die andere Alternative ist die lokativische Theorie von JOHANSSON BB. XVIII, 49, die schon oben S. 17 A. 1 erwähnt worden ist.

Nach dieser kurzen Übersicht des wesentlichsten Inhalts der Arbeit DOTTIN's darf ich wohl nochmals behaupten, dass diese nur als Materialsammlung ihren Wert hat. Einen Ertrag bietet

[1] Diese Ansicht ist schon deswegen wenig ansprechend, weil eine etymologische Entsprechung des Partikels ῥα sich weder im Arischen (denn pkt. *ira*, das MEILLET MSL. VIII, 238 anführt, ist vielleicht aus *kira* entstanden, vgl. PISCHEL Pkt. Gr. § 184) noch im Italischen oder Keltischen (völlig verfehlt FAY AJ of Phil. XV, 433) nachweisen lässt. Vgl. über ῥα und verwandte Formen besonders BRUGMANN SB. 1883, p. 38 ff.; Griech. Gramm.[3] 539 mit Lit.

[2] Ob dabei an etymologische Verwandtschaft von ἔχω und *veho* gedacht wird, weiss ich nicht.

sie der Sprachwissenschaft trotz ihrer Weitläufigkeit eigentlich absolut nicht.

Die Behandlung des Gegenstands bei BRUGMANN Grdr. II, 1388 ff. giebt vor allem eine vollständige Übersicht der in den verschiedenen Sprachen vorhandenen Formen, während die Entstehung der Bildungen ziemlich kurz abgefertigt wird. Soviel geht aber aus der Darstellung zur Genüge hervor, dass BRUGMANN wegen des auffallenden Mangels an détaillierten Übereinstimmungen zwischen den indo-iranischen und den italischen und keltischen Sprachen es nicht für möglich hält, gemeinsame indogermanische Grundformen anzusetzen, ebensowenig wie den ursprünglichen Platz dieser Formen im Verbalsystem genau anzugeben. Am glaublichsten findet BRUGMANN es doch, dass die Formen von allem Anfang an im Perfekt zu Hause waren; dabei lässt er aber offen, ob wir an einen Impersonalis oder an eine 3. Plur. zu denken haben. Einen Teil wenigstens der den italischen und keltischen Sprachen gemeinsamen Formen verlegt BRUGMANN ihrer Entstehung nach in die italokeltische Periode.

Wesentlich gleichartig ist die Darstellung in der Kz. vgl. Gramm. 596 ff., wo aber nachdrücklich betont wird, dass die allerältesten *r*-Formen ohne Zweifel 3. Plur. waren.

Die weitaus klarste und beste Behandlung der *r*-Endungen und ihrer Entstehung findet sich in dem Aufsatz von THURNEYSEN: 'Zum Deponenz und Passivum mit *r*' in KZ. XXXVII, 92 ff. Obwohl zum Teil ein bisschen skizzenhaft gibt diese Abhandlung doch eine äusserst klare und meistenteils auch überzeugende Schilderung der Entstehung und des ganzen Hergangs der Entwicklung der betreffenden Bildungen. THURNEYSEN knüpft seine Behandlung der Frage an die Verteidigung gegen einen Angriff ZIMMER's (KZ. XXXVI, 523 Anm.) an und macht anfangs seinen Standpunkt etwa in der folgenden Art klar: schon in KZ. XXXI, 63 f. wurde hervorgehoben, dass ZIMMER's Ansicht, nach welcher das irische Deponenz im grossen und ganzen eine sehr junge Bildung wäre, ohne Zweifel falsch sei; im Gegenteil sei das Deponenz gerade im Irischen in deutlichem Aussterben begriffen — eine Behauptung, deren Richtigkeit inzwischen durch STRACHAN in seiner Abhandlung: 'Contributions to the history of the deponent verb in Irish'[1]

[1] In Trans. Phil. Soc. 1891—94, p. 444 ff. abgedruckt.

völlig bestätigt worden sei. Ferner hat THURNEYSEN selbst in IF. I, 462 hervorgehoben, dass das irische Deponenz aus alten medialen, nicht aktivischen Formen stammt, was sich durch die Bildung der 2. Sing. ganz deutlich zeigt. Und ferner zeigt der durchgängige Parallelismus zwischen ir. **-sechiur, -sechethar, -sechemmar, -sechetar* und lat. *sequor, sequitur, sequimur, sequontur* ohne jeden Zweifel, dass diese Formen einen Teil ihrer Entwicklung gemeinsam durchgemacht haben[1]; und schliesslich beweist die Gleichung kymr. *gwŷr*, bret. *goar*, korn. *gor* = ir. *(ro-)fitir* zu voller Evidenz, dass auch im Brittannischen einst eine deponentiale Konjugation existiert hat.

Ferner weist nun THUREYSEN auf die Tatsache hin, dass in der deponentialen 3. Person Sing. u. Plur. des Irischen der Vokal vor den Endungen *-thar, -dar* und *-thir, -dir* (Sing.) oder *-tar, -ter, -tir* (Plur.) niemals ausfällt, was aber im Passivum häufig der Fall ist.[2] Und da nun die Regel der irischen Vokalsynkope von ZIMMER DLZ. 1881, Sp. 924 in der Weise formuliert worden ist, dass in mehr als zweisilbigen Wörtern der Vokal der Silbe, die unmittelbar nach dem Hauptton folgt, ausgestossen wird[3], so zeigt dies, dass eine Form wie *-cluinethar* aus einem älteren **-cluinethr* entstanden ist, d. h. dass hier *-r* einst unmittelbar auf den Dental folgte; in *-cluinter* aber liegt ein alter, schon zur Zeit des Eintretens der Synkope vorhandener Vokal (*e* oder *a*) vor. Ferner ist es aber kaum denkbar, dass Formen von dem Typus **-cluinethr* wirklich in dieser Gestalt sehr alt sein können; es muss vielmehr nach dem *r* ein Vokal dagewesen sein, der in absoluter Flexion heller, in der konjunkten aber dunkler Farbe war. Die Endungen wären also ursprünglich etwa die folgenden gewesen:

	III. Sing.	III. Plur.
Absolut:	**-trĭ*	**-ntrĭ*
Konjunkt:	**-trŏ, *-tră*	**-ntrŏ, *-ntră*

[1] Vgl. KZ. XXXI, 65.

[2] Vgl. also z. B. *cluinethar* 'audit' (Dep.) aber *-cluinter* 'auditur'.

[3] Ausnahmen bilden nur Wörter, die gerade zur Zeit des Eintretens der Synkope zweisilbig waren, z. B. *arathar* < **arathr*, vgl. lt. *arātrum*, gr. ἄροτρον, *tarathar* 'Bohrer': gr. τέρετρον u. s. w. Vgl. auch PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 262 f.

In dieselbe Richtung weisen ferner auch die 3. Sing. des deponentialen *-s*-Präteritums sowie des *-s*-Konjunktivs and -Futurs, die alle von Anfang an unthematisch waren, z. B. *do tluchestar* 'oravit', *cichnaigistir* 'striderat' u. s. w. Da nämlich im Irischen *-st-* nur vor *-r* erhalten wurde, zwischen Vokalen aber in *-ss-* überging[1], so beweist dies, dass Formen wie z. B. *-labrastar* 'er sprach' aus **labarastr* . . entstanden sind.

Man wird kaum umhin können, mit diesen Formen die italischen wie z. B. osk. *sakarater, uincter, comparascuster,* marrucin. *ferenter,* pälign. *upsaseter* u. s. w., in denen das letzte *-e-* anaptyktisch sein kann, und wir es also mit Grundformen vom Typus **uinctr* . . (mit hinter dem *-r-* geschwundenem Vokal) zu thun hätten, zusammenzustellen.

Ohne dazwischenstehenden Vokal wurde das *-r* unmittelbar an den Stamm angefügt im Deponenz *ro fetar,* das zunächst eine Grundform **u̯eddra* < **u̯iddra* (daneben *-fitir* < **uiddre*) vorauszusetzen scheint; diese Form ist ja aber unklar, könnte doch zur Not etwa aus **u̯izdr-* < **uid-s-r-* oder ähnlichem hergeleitet werden.[2] Schliesslich soll auch in diesem Zusammenhang bemerkt werden, dass die 3. Person Plur. Perf. im Irischen die sonstigen deponentialen Charakteristika nicht aufweist, sondern sehr oft den Vokal vor der Endung *-tar* wegwirft, z. B. in *forru leblangtar* 'subsiluerunt'[3], *fo coimlachtar* 'sie haben ertragen', *do futhractar* 'sie wollten' u. s. w. Nur in dem deponentialen *s*-Präteritum stehen ausschliesslich Formen mit erhaltenem Vokal, vgl. z. B. *-aichsetar, -suidigsetar* u. s. w.

In Bezug auf das *r*-Passivum hat THURNEYSEN sich schon im LCbl. 1887, Sp. 1772 gegen WINDISCH ausgesprochen, weil dieser seinem Dafürhalten nach den Übergang der Endung von der 3. Plur. zur 3. Sing. nicht befriedigend hat erklären können. Bei BRUGMANN Grdr. II, 1392 A. 1 spricht er sich gegen die Ansicht ZIMMER's, der

[1] Vgl. die Beispiele bei PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 78 ff. 81 f.

[2] Die in KZ. XXVII, 174 vorgetragene Deutung: *ro fetar* < **u̯ides-ar* wurde schon im Grdr.[2] I, 1095 (Nachtrag zur S. 691) zurückgenommen. Unhaltbar ist ohne Zweifel die Vermutung von WINDISCH Festschr. Wh. Stokes p. 48, nach welcher *ro fetar* durch *cretim* 'ich glaube' beeinflusst worden ist. Noch anders über den Ursprung von *-fitir* bei PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 406, der die Form aus **u̯idr* > kelt. **u̯idri* erklärt und dem ai. *vidúr* gleichsetzt, worüber weiter unten.

[3] Vgl. zu dieser Form PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 567.

bretonisch-kornische Impersonalis hätte einzig und allein den urkeltischen Zustand intakt erhalten, aus und weist darauf hin, dass in allen keltischen Sprachen das Präteritum des *r*-Passivs durch Verbaladjektiva auf *-to-* gebildet wird, also in derselben Weise wie im Italischen; ferner kann bei den kymrischen *r*-Formen das Pronomen der 3. Person, welches den von der Handlung betroffenen bezeichnet, weggelassen werden, ist folglich nicht Objekt. Zu jener Zeit, als die Anfangslenition des Wortes das Objekt zu bezeichnen anfing, hat man offenbar das Pronomen bei diesen Verbalformen als Subjekt, nicht als Objekt aufgefasst.

Auf diese Einwände hat nun ZIMMER Zs. f. celt. Phil. III, 87 geantwortet: die Annahme, dass das Urkeltische einmal eine passivische *r*-Konjugation in derselben Ausdehnung wie das Lateinische gehabt hätte, sei einfach ungereimt.[1] Die keltische 3. Sing. Pass. (*no berr, no berar*) sei offenbar eine alte 3. Plur. Präs. Akt., was THURNEYSEN aber bezweifelt. Auch in Bezug auf die Konstruktion jener Verbalformen wendet sich THURNEYSEN gegen die Auffassung ZIMMER's: dieser behauptet nämlich, dass jene Formen in fast jedem Falle so konstruiert werden, als ob sie 3. Plur. Akt. wären; THURNEYSEN weist aber auf, dass dies nur dann der Fall ist, wenn der Redende oder der Angeredete von der Verbalhandlung betroffen wird (1. und 2. Person); nur Pronomina der 1. und 2. Person stehen bei passivischen Verbformen in objektivischer Form; in allen anderen Fällen steht das Objekt im Nominativ, oder es bleibt unbezeichnet. Es ist deswegen wahrscheinlich ganz unrichtig, die infigierten Pronomina in Formen wie *no-m charthar, ro-m charad* u. s. w. als verkürzte Subjekt-, nicht als Objektformen zu erklären. Prinzipiell genommen liegt nichts dafür im Wege, diese Formen als reine Passiva zu betrachten und somit *ro-m charad, ro-t charad, ro carad* mit lateinischen Konstruktionen, die **amatus ego, *amatus tu, amatus (is)* lauten würden auf gleiche Stufe zu stellen. Doch bereitet hier der Plural gewisse Schwierigkeiten; die brittannischen Sprachen zeigen ja überhaupt keinen besonderen Pluralis Passivi, das Irische besitzt aber überall eine besondere Form des 3. Plur., z. B. Präs. *car(i)-tir, -car(a)tar,* Prät. *ro cartha,* Impf. *no cartis.* Nun erklären ZIMMER (und auch WINDISCH) diesen 3. Plur. für eine irische Neubildung,

[1] Diesen Einwand fasst THURNEYSEN als gegen EBEL, STOKES und EVANS, nicht aber gegen ihn selbst gerichtet auf.

da sonst ja pluralische Formen auf *-nt* im Brittannischen erhalten sind. Doch findet THURNEYSEN es gar nicht unmöglich, dass die irische Form wirklich altererbt sein kann. Jedenfalls können die Formen *-cartha* und *-carthis* nicht als Neubildungen betrachtet werden; erstere ist wahrscheinlich ein Neutrum Plur. des *-to-* Partizips, während letztere mit der entsprechenden Form des Aktivs und des Deponenz identisch ist und wahrscheinlich auch als altererbt betrachtet werden muss.

Nach THURNEYSEN ist es nicht einmal glaublich, dass die nicht deponentialen *r*-Formen des Keltischen ursprünglich aktivische 'man'-Formen sind. Zum Vergleich weist er darauf hin, dass im Oskischen gewisse imperativisch verwendete *r*-Formen, bei denen die handelnde Person nicht erwähnt wird, die von der Handlung betroffene Person im Nominativ, die betroffene Sache aber im Akkusativ steht, z. B. *censamur esuf in eituam* 'censetor ipse et pecuniam' (Tab. Bant. 19). Man darf somit nur soviel behaupten, dass es in den keltischen Sprachen und im Oskischen besondere, auf *-r* ausgehende Verbalformen gibt, die im Keltischen mit dem Nominativ der von der Handlung betroffenen Person, im Oskischen aber mit dem Nominativ der Person und dem Akkusativ der Sache konstruiert werden. In den keltischen Sprachen gebraucht man jene Formen im Präsens Indikativ und im Imperativ, im Oskischen aber nur imperativisch. Im Irischen kommt die *r*-Endung ohne vorhergehendes *t* nur bei den einfachen tematischen Präsentia, bei solchen mit *-i̯-* und mit *-na-*Suffixe vor; alle anderen Verba, deren Stamm auf *a* oder *i* endet, bilden Imperativ und Präs. Ind. mit einem Dental, der ursprünglich von dem *-r* durch einen Vokal (*o?*) getrennt war. Schwieriger ist es zu entscheiden, ob auch vor *t*-losem *r* ein Vokal gestanden hat, worauf gewisse Zeichen hinzudeuten scheinen; am wahrscheinlichsten war doch kein Vokal da, während im Gegenteil nach dem *r* ein Vokal folgte. Wenn man vom Oskischen aus die Sache beurteilt, scheint es, als ob der imperativische Gebrauch dieser Formen der älteste wäre, und da nun in den keltischen Sprachen der ganze Pluralis Imper. Aktivi = Plur. Präsentis der konjunkten Flexion ist, so wäre es ja nicht besonders bemerkenswert, falls imperativische Formen in den Indikativus eingedrungen wären.

Aus diesen Tatsachen zieht THURNEYSEN die Schlussfolgerung, dass *den Ausgangspunkt dieser Bildungen alte 'Infinitive des Zieles'*

bilden, die in ihrer Bedeutung gerade zwischen dem Imperativ und Indikativ stehen. So erklärt sich am einfachsten, dass die verschiedenen Personen dieselbe Endung aufweisen.

Als Resultat seiner Untersuchung hebt THURNEYSEN hervor, dass es von Anfang an drei (oder vier) verschiedene, mit einander nicht näher verwandte *r*-Bildungen gab, von denen zwei (oder drei) nur im Irischen lebendig erhalten sind, nämlich:

1) Endungen mit *-r* in der 1. und 3. Plur. Prät. Akt. (ausser im *s*-Präteritum); von diesen sind manche in Bezug auf die Stammform alte Perfektformen, der Vokal zwischen *t* und *r* ist ursprünglich. Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese mit den arischen *r*-Formen der 3. Plur. Perf. Ind. und vielleicht auch mit dem lateinischen *-ēre* des Perfekts direkt zusammenhängen.

2) Das irische Deponenz (= altem Medium) zeigt *r*-Endungen im ganzen Singular und im Plural in der 1. und 3. Person des Präsens und Präteritum Ind. und des Präsens Konj. (sowie auch im Futurum, das ja konjunktivisch flektiert wird). Die dritte Person der konjunkten Flexion weist auf Grundformen, die auf **-tr(o)*, **-ntr(o)* ausgehen, hin, während die Endungen der absoluten Flexion unzweifelhaft auf hellen Vokal ausgingen; in der ersten Person (Ind. *-ur*, Konj. *-ur*) aber folgte auf das *-r* wahrscheinlich überhaupt kein Vokal. Dasselbe Verhältniss waltete unzweifelhaft auch in der 1. Plur., wo der Vokal in der konjunkten Flexion ursprünglich *-o-* war.[1] Die 2. Person Sing. auf *-ther* ist wahrscheinlich eine junge Bildung, die sich neben den Imperativ auf *-the* stellte. Das deponentiale Präteritum (= altem Perf. Med.) hat im Singular die folgenden Endungen: 1. Person *-ar*, 2. *-ar*, 3. *-ir*, *-air*, wo das *-r* in gleicher Art gefärbt ist wie im Sing. Akt. der Endkonsonant der Verbalwurzel; Formen wie *ro fetar*, *ro fitir* zeigen auch, dass das *-r* ursprünglich unmittelbar auf das *-t-* folgte. Man denkt dabei am liebsten an die alten medialen *r*-Endungen der indo-iranischen Sprachen, von denen ai. *-re* und av. *-rē* im Perfekt (und im Perf. Präs., z. B. *śere* = *sōirē*) sowie ai. *-ram* = av. *-rəm* als altererbt gelten dürfen. Dagegen sind wohl die Endungen *-rate*, *-rata*, *-ranta* am ehesten als Komposita der *-r-* und *-n(t)*-Endungen zu betrachten. Unerklärbar ist die 1. Pers. Sing. auf *-ōr*, die eine alte Endung der 1. Sing. Med. der tematischen Flexion darstellen könnte, da die indo-iranischen

[1] Vgl. *fris brudamor*, Wb. 15 b. 22.

Formen mit *-ā̆₂* und *-āi̯* eigentlich untematisch sein können.[1] Vielleicht mag *-ōr* mit ai. *-āni*, av. *-ānē* zusammenhängen, da ja *r*- und *n*-Endungen in der nominalen Flexion nahe verwandt zu sein scheinen.[2] Als nach *-ōr* gebildet erklären sich dann ganz glatt die 1. Plur. auf *-mor* und die 1. Sing. Konj. auf *-ăr*.

3) Das irische *r*-Passivum geht nach THURNEYSEN's hier oben wiedergegebenen Darstellung auf eine imperativisch gebrauchte italo-keltische Infinitivform zurück und war von Anfang an flexionslos. Dieses Verhältniss änderte sich vielleicht schon in italo-keltischer Zeit bei einem pluralischen, persönlichen Subjekt, wo *r* dann mit dem medio-passivischen *-nto* oder imperativischem *-ntu* zusammen Endungen vom Typus *-ntor*.. oder *-ntur*.. bildete. Im Keltischen hat sich die *r*-Form über das Präsens Ind. und Konj. ausgebildet; neben einfachem *r*-Suffix finden sich auch Formen mit *t* + *r*. Im Oskisch-Umbrischen finden wir die *r*-Endung auch im Konjunktiv, im Umbrischen auch Plurale mit *-nt-r-*, z. B. *emantur*. In gemeinitalischer Zeit schienen Passiv und Deponenz nicht getrennt gewesen zu sein, das Deponenz kann, gleich dem alten Medium, von Anfang an auch passivisch gebraucht worden sein. Daneben fanden sich aber rein passivische Formen, die aus alten Infinitiven entstanden. Inwieweit diese im Oskisch-Umbrischen von den deponentialen streng getrennt gehalten wurden, kann nicht mehr entschieden werden; im Lateinischen sind deponentiale und passivische Bildungen unzertrennbar vermischt worden, so dass keine besonderen Passivformen erhalten geblieben sind.

So weit THURNEYSEN, dessen Ansichten ihrer Wichtigkeit wegen ziemlich ausführlich referiert worden sind.

Ohne irgend welche Bedeutung scheint mir dagegen ein Aufsatz von LLOYD-JONES in Miscellany Kuno Meyer p. 198 ff. zu sein. Der Verfasser, der es als seinen Zweck erklärt, eine gemeinsame Erklärung sowohl der kürzeren wie auch der längeren *r*-Bildungen zu suchen, hat, soviel ich sehe, nichts von Wert zur Lösung der Frage beigebracht. Von gewisser Wichtigkeit mögen vielleicht einige kleinere Einzeluntersuchungen auf dem Gebiete der keltischen Sprachen sein, die aber ganz kurz sind.

Ganz anders verhält es sich aber mit einer Untersuchung von

[1] BRUGMANN Grdr. II, 1374.

[2] Vgl. KZ. XXVII, 558 A. 2.

VENDRYES in Revue celt. XXXIV, 129 ff., wo er eine Zusammenstellung der mit *r* gebildeten Verbalformen des Tocharischen und der italo-keltischen Sprachen giebt. Das tocharische Material ist wesentlich aus der Abhandlung von MEILLET und LÉVI in MSL. XVIII, 1 ff. geholt, wo man ja die bisher bekannt gewordenen Verbalformen des Dialekts *B* gesammelt findet. VENDRYES fängt mit der Bemerkung an, dass das Latein und die keltischen Sprachen schon von Anfang an das altererbte indogermanische Verbalsystem sehr gründlich verändert haben, und dass die Entwicklung der *r*-Bildungen eins der wichtigsten Momente in dieser Reihe von Veränderungen bildet. Ferner wird darauf hingewiesen, dass das Deponenz schon auf der ältesten Zeitstufe dieser Sprachen im Aussterben begriffen war.[1] In Anschluss an THURNEYSEN hebt VENDRYES ferner die bestimmte Verschiedenheit der deponentialen und passivischen *r*-Formen hervor. Was nun das Tocharische betrifft, so wird in jener Sprache das Passivum durch die medialen Endungen ausgedrückt; im Latein hat sich wiederum das Passivum aus der Vereinigung eines Impersonalis, der mit Ackusativobjekt konstruiert werden konnte[2], mit den Deponentialformen heraus entwickelt, während das Passivum der keltischen Sprachen sich ganz und gar vom Deponenz unabhängig erhalten hat, und die Konstruktion mit infigiertem Pronomen personale an die Verhältnisse des ältesten Lateins erinnert.

Man muss nun, sagt VENDRYES[3], zwischen mehreren verschiedenen Arten der *r*-Bildungen einen Unterschied machen. So fand sich in indogermanischer Zeit eine 3. Plur. auf *-r*, die im lateinischen Perfekt, im Perfekt, Aorist und Optativ der arischen Sprachen, sowie im Perfekt des Tocharischen — z. B. *weñāre* 'dixerunt' — erhalten blieb; diese Endung ist verschiedenen Veränderungen ausgesetzt worden und liegt auch verschiedenen Bildungskategorieen zu Grunde. Nun finden wir im Latein und im Irischen *r*-Endungen nur in der 1. und 3. Person Sing. und Plur.; diese Verteilung erinnert an die Verteilung des thematischen Vokals[4], der ja in der

[1] Auf diesem Punkt schliesst sich also VENDRYES den Ansichten von THURNEYSEN und STRACHAN (gegen ZIMMER) an.

[2] LINDSAY-NOHL, Die lateinische Sprache pp. 598, 602.

[3] Auch das folgende im Anschluss an THURNEYSEN.

[4] Vgl. VENDRYES IF. XXVI, 134 ff.; HIRT IF. XXXII, 214 ff. u. s. w.

1. Sing. Plur. und 3. Plur. *o*, der 2. Sing. Plur. und der 3. Sing. aber *e* ist. Von hier aus lässt sich nun ganz leicht verstehen, dass eine Endung, die von Anfang an in der 3. Plur. heimisch war, sehr einfach auf die 1. Sing. Plur. übertragen wurde, während die Übertragung auf die 3. Sing. besondere Ursachen haben muss. Nun finden wir im Tocharischen *r*-lose Formen in der 3. Sing. neben *r*-Formen in der 3. Plur. — z. B. *mrauskāte* 'il est agité' neben *mrauskantr* 'ils sont agités' — und vielleicht kann diese Tatsache die Hypothese bestätigen, dass jene Bildungen von Anfang an nur der 3. Plur. gehörten und von da aus weitergewuchert haben. Vielleicht ist dies auch mit dem sogenannten Impersonalis der Fall.

Damit ist nun die Darlegung der hauptsächlichen bisherigen Ansichten über die allgemeine Genesis der verbalen *r*-Bildungen beendigt. Im Folgenden werden natürlich solche Literaturstellen, die sich mit kleineren Abschnitten der Frage beschäftigen, sowie die Darstellungen der grammatischen Handbücher der Einzelsprachen[1] berücksichtigt werden. Somit gehe ich jetzt zu der kurzen Übersicht des einschlägigen Materials über.

III.

Übersicht des Materials aus den verschiedenen Sprachen.

Einleitungsweise soll nur bemerkt werden, dass die möglicherweise hierhergehörigen Formen des Armenischen erst am Ende der Arbeit (im Excurs II) besprochen werden werden.

A. Die indo-iranischen Sprachen.

α) Alt- und Mittelindisch.

Innerhalb der verschiedenen Perioden des Altindischen finden sich sowohl aktivische wie auch mediale Verbalformen mit dem

[1] Mit Ausnahme der Keltischen Grammatik von PEDERSEN, über welche vgl. oben S. 14 ff.

Charakter *-r-;* passivische sind aber natürlich keine da, weil ja die *-ya-*Konjugation die passivische Funktion völlig übernommen hat. Diese Formen sind sämtlich mit Ausnahme einer einzigen — die sogar etwas zweifelhaft sein mag — nur 3. Plur.; nur in der 2. und 3. Dualis des Perf. Akt. finden sich Endungen, die ziemlich sicher hierher zu führen sind, obwohl manche Forscher ihre Zugehörigkeit zu dieser Bildungskategorie ernsthaft bezweifeln. Was nun die aktivischen Endungen im Allgemeinen betrifft, so verhält es sich ja so, dass man wegen der sonderbaren *sandhi*-Regeln des Altindischen es nicht sofort zu entscheiden vermag, ob sie auf *-s* oder *-r* ausgehen, weil jene Laute in euphonischer Kombination völlig gleich behandelt werden[1]; aber die deutlichen *r*-Endungen des entsprechenden medialen Formen und das Vergleichsmaterial des Avestischen stellen es ohne weiteres fest, dass wir es hier mit einem echten *-r-* zu tun haben.

Im *Aktivum* finden wir also *r*-Endungen in den folgenden Tempora und Modi:

1) *3. Plur. Perf.;*
2) *3. Plur.* gewisser *Aoriste;*
3) *3. Plur. Opt.*, und ziemlich unzweifelhaft auch
4) *2. und 3. Dual. Perf.*

1) Der 3. Plur. Perf. geht durchgehend auf *-ur* aus; in allen Perioden der Sprache liegen für diese Person sehr reichliche Belege vor, z. B. *ārúr: ar-* : *ṛ-* 'gehen, s. bewegen, in Bewegung setzen'; *cakrúr* : *kar-* : *kṛ-* 'machen'; *bubudhúr* : *budh-* '(er)wecken'; *ninyúr* : *nī-* 'führen, leiten', *babhūvúr*[2] : *bhū-* 'werden, sein'; *dadúr* : *dā-* 'geben'; *tenúr* : *tan-* '(aus)spannen'; *ūcúr* : *vac-* 'sprechen, reden' u. s. w.

2) Verwickelter liegen die Verhältnisse bei den 3. Plur. gewisser Aoriste, da hier einige Unregelmässigkeiten vorkommen. Regelmässig kommt die Endung *-ur* vor in: a) dem *-s-*Aorist, z. B. *anāiṣur* : *nī-* 'führen, leiten'; *acchāitsur* : *chid-* 'abschneiden, spalten' u. s. w.; b) dem *-iṣ-*Aorist, z. B. *apāv-iṣur* : *pū-* 'reinigen'; *abodhiṣur* : *budh-* '(er)wecken' u. s. w.; c) dem *-siṣ-*Aorist, z. B.

[1] Vgl. MEILLET Mélanges d'Indianisme offerts à M. S. Lévi, Paris 1911, p. 17 ff., auf dessen Ansichten ich weiter unten zurückkommen werde.

[2] Bekanntlich ohne Stammabstufung.

áyāsiṣur : *yā-* 'gehen'; *anaṃsiṣur* : *nam-* 'biegen, beugen, s. neigen'; *ñāsiṣur* : *jñā-* 'kennen' u. s. w.

Ferner nehmen aber ein Teil der Verba, die einen Wurzelaorist bilden, in diesem Tempus *-ur* in der 3. Plur., nämlich jene, deren Wurzel auf *-ā*, und einige, deren Wurzel auf Konsonant ausgeht, z. B. *ádur* : *dā-* 'geben'; *ápur* : *pā-* 'trinken'; *ásthur* : *sthā-* 'stehen', *ákramur* : *kram-* 'gehen, schreiten'; *dabhur* : *dabh-* 'beschädigen, versehren' u. s. w. Eine Schwierigkeit haftet aber an der Beurteilung dieser Formen, die nämlich, dass man sie nicht von der 3. Plur. Impf. der Wurzelkonjugation (der II. altindischen) unterscheiden kann[1]; doch führt man sie wohl am besten allgemein als Aoriste auf, und in gewissen Fällen kann ja hier kein Zweifel walten.

Endlich kommt die Endung *-ur* statt *-an* in vereinzelten Formen des reduplizierten Aorists (d. h. *ajījanam, adidīkṣam* u. s. w.) vor, nämlich: *aśiśrayur* : *śrī-* 's. lehnen, s. stützen an'; *acucyavur* : *cyu-* 'anstossen, in Bewegung setzen'; *aśuśravur* : *śru-* 'hören'; *asuṣavur* : *su-* 'antreiben'; *abibhajur* : *bhaj-* 'teilen' (ŚBr.) und *nīnaśur* : *naś-* 'töten, verderben' (MBh).[2]

2 a) In Zusammenhang mit den zuletzt erwähnten Bildungen soll auch bemerkt werden, dass die reduplizierte Präsensklasse (die III. altindische) in der 3. Plur. Impf. die Endung *-ur* statt des sonst überall gebrauchten *-an* verwendet, z. B. *ájuhavur* : *hu-* 'opfern'; *ábibharur* : *bhar-* 'tragen' u. s. w. Diese Imperfekta sind nämlich in ihrer Bildung den reduplizierten Aoristen fast völlig gleich, und so führt z. B. WHITNEY Skt. Gr. § 657 die Form *asuṣavur* als Imperfekt, in § 867 wiederum als reduplizierten Aorist auf. Ebenso verhält sich nun auch die 3. Plur. Impf. der Intensivkonjugation, z. B. *adardirur* : *dar-, dṛ-* 'spalten, schinden'; *ajohavur* : *hu-* 'opfern'; *anonavur* : *nu-* 'schreien, jubeln'; *avevidur* : *vid-* 'wissen' und noch ein paar Stück Beispiele. Die Endung *-ur* scheint sich besonders gern bei reduplizierten Bildungen festgesetzt zu haben.

3) Weiter hat die 3. Plur. Optativ — sowohl im Präsens wie im Perfekt — durchgehend die Endung *-ur;* dies gilt für die tematische und untematische Konjugation in gleichem Masse. Beispiele

[1] Vgl. WHITNEY Skt. Gr. § 621.

[2] Vgl. WHITNEY Skt. Gr. § 867. Hierher gehören wahrscheinlich auch die Formen *amamandur* (RV. V, 30, 13) und *avivyacur* (RV. V, 56, 4), die ziemlich sicher keine Plusquamperfekta sind.

sind für: a) Opt. Präs.: *adyúr* : *ad-* 'essen'; *syúr* : *as-* 'sein'; *vaheyur* : *vah-* 'führen, treiben'; *bhareyur* : *bhar-* 'tragen' u. s. w.; b) Opt. Perf.: *jagamyur* : *gam-* 'gehen'; *mamṛdyur* : *mard-*, *mṛd-* 'verzeihen'; *vavṛtyur* : *vart-*, *vṛt-* 'wenden' u. s. w. Auch der sogenannte Prekativus, die eigentümliche Bildung, die als eine Art Optativus Aoristi fungiert[1], hat in der 3. Plur. die Endung *-ur*, z. B. *bhūyásur* : *bhū-* 'werden, sein'.

4) Von aktivischen Formen, die in Betracht kommen, bleiben jetzt nur die 2. und 3. Dual. Perf. übrig, deren Endungen wahrscheinlich als *-áthur* und *-átur* anzusetzen sind; die Annahme eines *-r* in diesen Formen hat freilich in den entsprechenden medialen keine Stütze, da jene in ganz anderer Weise gebildet sind, scheint aber durch das Avestische bestätigt zu werden.

Folglich ist die aktivische *r*-Endung des Altindischen durchgehend *-ur;* im Medium aber stehen ihr ein buntes Gemisch von *-r*-Endungen gegenüber, die jetzt zur Behandlung aufgenommen werden sollen.

Die medialen Endungen sind ja schonlängst als *r*-Formen erkannt worden dank dem Umstand, dass das *r-* sich hier nicht im Auslaut befindet, sondern dass ihm Vokal oder Vokal + Konsonant folgt, während ja die aktivischen Endungen mit ihrem auslautenden *-r* ziemlich lange unrichtig als auf *-s* ausgehend aufgefasst wurden.[2]

Im *Medium* finden sich die *r*-Bildungen ausschliesslich in der 3. Plur.; es empfiehlt sich hier der ziemlich grossen Anzahl der Endungen wegen diese nicht nach den Tempora, in denen sie vorkommen, sondern nach ihrer Form zu ordnen. Es finden sich hier die folgenden Endungen:

1) Am häufigsten vorkommend ist die Endung *-re, -i-re*, die einzig und allein in der 3. Plur. Perf. belegt ist, z. B. *āpiré* : *āp-* 'erlangen, erhalten'; *papiré* : *pā-* 'trinken'; *yetiré* : *yat-* 'streben'; *bubudhiré* : *budh-* 'wecken' u' s. w. In der klassischen Sprache kommt nur die Endung *-i-re* vor, in der vedischen Sprache wiederum ist diese nur bei den Wurzeln, die auf Konsonant ausgehen, und deren Wurzelsilbe im Perfektstamm lang ist (z. B. *tatakṣ-*) notwendig, während wir andrerseits häufig Formen wie *cāklp-ré* : *kalp-*, *klp-* 'ordnen'; *vivid-ré* : *vid-* 'wissen'; *duduh-ré* : *duh-* 'melken';

[1] Vgl. WHITNEY Skt. Gr. § 921 ff.; THUMB Handb. d. Skt. I, 385 ff.

[2] So z. B. noch bei DELBRÜCK Das ai. Verbum p. 65.

paspṛdh-ré : *spardh-* 'streben, wetteifern'; *vāvaś-ré* : *vāś-* 'brüllen'; *vivip-ré* : *vip-* 'zittern'; *śāśad-ré* : *śad-* 's. auszeichnen'; *riric-ré* : *ric-* 'freilassen, leeren' u. s. w. vorfinden. Daneben kommt aber die Endung *-(i)-re* in einzelnen Fällen auch im Präsens vor; man hat freilich einige dieser Formen in der Weise wegzuerklären gesucht, dass man sie als 'reduplikationslose Perfekta' betrachtet; da aber letztere Kategorie im Altindischen sehr spärlich vertreten ist[1], führt man wohl jene Bildungen am besten als Präsentia auf, auch wenn keine direkten Gründe einer solchen Annahme vorliegen. Das wichtigste Beispiel ist *śere* : *śay-*, *śī-* 'liegen', das eine Entsprechung in av. *sōirē*[2] hat; weiter finden wir *īśire* : *īś-* 'herrschen', das seiner Betonung wegen sicher als Präsens aufzufassen ist, obwohl sonst in der Form mit dem Perfekt identisch.[3] Ferner *duhré*[4]: *duh-* 'melken' und möglicherweise *dhire* (: *dhā-* 'setzen, stellen, legen'), RV. I, 166, 10; VIII, 28, 5; IX, 68, 1 (immer am Versende in den Ausdrücken *śríyaṃ dhire* und *nirṇíjaṃ dhire*) ebenso wie *vidre* : *vid-* 'wissen', obwohl letztere auch ernsthaft als Perfekta in Anspruch genommen worden sind. Alle jene Formen gehören offenbar zu der Wurzelklasse (II. altindische Konj.), während auch mehrere sich finden, die der *-nu*-Klasse (V. altindische Konj.) angehören, wie z. B. *invire* : *i-* 'in Bewegung setzen'; *ṛṇvire* : *ar-*, *ṛ-* 'in Bewegung sein, setzen'; *pinvire*, *hinviré*, *śṛṇviré*, *sunviré* u. s. w.[5]

1 a) Neben *-re* und *-i-re* steht auch eine in ein paar Fällen auftretende Endung *-rire*, nämlich in *cikitrire*, *jagṛbhriré*, *dadrire*, *bubhujriré*, *vividrire*, *sasṛjrire* von den Wurzeln *cit-* 'leuchten', *grabh-* 'greifen', *dā-* 'geben', *bhuj-* 'geniessen', *vid-* 'wissen' und *sarj-*, *sṛj-* 'loslassen', die alle im RV. belegt sind, sämtlich ausser *cikitrire* nur einmal; dazu kommen im SV. *duduhrire* : *duh-* 'melken' und in TBr. *dadṛśrire* : *darś-*, *dṛś-* 'sehen'.[6] Nach BRUGMANN Grdr. II, 1390 wäre diese Endung durch Zusammenstellung von *-re* und *-ire* entstanden, worauf ich später zurückkomme. Hier soll nur festge-

[1] Vgl. BRUGMANN Grdr.[2] II: 3, 453.

[2] S. unten S. 39.

[3] WHITNEY Skt. Gr. § 630.

[4] Seiner Betonung wegen sehr auffallend und zweifelhaft.

[5] Vgl. WHITNEY Skt. Gr. § 699 b.; MACDONELL Vedic Gr. (= GIAPh. I: 4) p. 347.

[6] WHITNEY l. c. § 799.

stellt werden, dass *-rire* innerhalb der indogermanischen Sprachen die einzige Endung ist, in der das *r*-Element zweimal auftritt.

Neben *-re, -ire, -rire,* wo das *r* von einem diphthongischen Element begleitet wird, findet sich nun eine Reihe von Endungen, wo der nachfolgende Vokal *a* ist, der mit einer Ausnahme in sämtlichen Fällen von Nasal, Dental oder Nasal + Dental begleitet wird. Diese Endungen sind die folgenden:

2) *-ra* nur in einem einzigen Falle, nämlich Impf. *aduhra* : *duh-* 'melken', eine Form, die mit dem oben angeführten *duhre* in offenbarem Zusammenhang steht; man bemerkt sofort den deutlichen Parallelismus der Formen 3. Sg. *duhe*[1] : 3 sg. *aduha* = 3. Plur. *duhre*: 3. Plur. *aduhra.* Diese Bildung ist deswegen vielleicht von geringem Gewicht.

3) *-rate* in den Präs. Ind. *duhrate* (RV.) und *śerate* : *śī-* 'liegen', AV. VIII, 6, 19.

4) *-rata* in den Präs. Opt. *juṣerata* : *juṣ-* 'kosten, geniessen', *bharerata* : *bhar-* 'tragen' sowie in dem Aor. Opt. *maṃsīrata*[2] : *man-* 'denken'; unklar ist die Form *cucyavīrata* : *cyu-* 'anstossen', die auch zum Perfektstamm geführt werden kann.[3]

5) *-ratām* in dem Präs. Imp. *duhratām* (AV.)

6) *-ran* in mehreren Formenkategorieen, nämlich: a) im Impf. der Wurzelklasse (II ai. Konj.) in den zwei Formen *áśeran* und *aduhran;* nach GRASSMANN Wb. 1332 und DOTTIN Désinences p. 19 dürfte auch *avavṛtran* : *vart-, vṛt-* 'wenden' (RV. I, 164, 47; III, 32, 15; X, 18, 3) ein Imperfekt sein, doch muss man wohl erwägen, ob die Form nicht eher als ein Plusquamperfekt zu betrachten ist; b) im Wurzelaorist, wo wir Formen wie *agṛbhran* : *grabh-* 'greifen'; *avṛtran* : *vart-* 'wenden'; *akṛpran* : *krp-* 'jammern' u. s. w.[4] finden. Unklar ist *asthiran* : *sthā-* 'stehen' (RV.); c) in den Plusquamperfekten *acakriran* : *kar-, kṛ-* 'machen' und *ajagmiran* : *gam-* 'gehen'; hierher gehört möglicherweise auch das eben erwähnte *avavṛtran;* d) im Präs. Opt., wie z. B. *dadīran* : *dā-* 'geben', *dádhīran* : *dhā-*

[1] WHITNEY l. c. § 613.

[2] Diese Form ist tatsächlich ein Optativus des *s*-Aoristes (vgl. WHITNEY l. c. § 895), nicht ein Prekativus, wie DOTTIN Désinences p. 20 angibt.

[3] WHITNEY l. c. § 870.

[4] WHITNEY l. c. § 834 c.

'setzen, stellen, legen'; *bhareran* : *bhar-* 'tragen', *bhaveran* : *bhū-* 'werden, sein' u. s. w.

7) *-ranta* nur in der zweifelhaften Form *avavṛtranta*, RV. IV, 24, 4, von der dasselbe gesagt werden kann wie von *avavṛtran* (s. oben).

8) *-ram* tritt statt *-ran* in einigen Aoristen auf, wie z. B. in *ábudhram* (neben *abudhran*), *adṛśram* (neben *adṛśran*) u. s. w., und in Plusquamperfekten wie *asasṛgram* : *sarj-*, *sṛj-* 'loslassen' u. s. w.

9) *-rām* findet sich nur im Imperativ und zwar in der Präsensform *duhrām* (AV.) sowie in dem Imp. Perf. *dadṛsrām* (AV.).

Damit ist die Aufzählung der verschiedenen *r*-Endungen des Altindischen zu Ende; als Resultat ergibt sich zunächst, dass sie sämtlich mit Ausnahme der 3. Plur. Perf. Akt. und Med. nicht besonders gewöhnlich sind. Vielmehr sind mehrere dieser Bildungen ἅπαξ λεγόμενα und kommen nur in der älteren Sprache vor — in jüngeren Sprachperioden ist das Gebiet der *r*-Endungen noch weiter eingeschränkt worden. Im grossen und ganzen scheint es, als hätten wir es hier mit einer aussterbenden Kategorie von Bildungen zu tun. Was die verschiedenen Formen der Endungen betrifft, haben wir im *Aktivum* ja nur eine, nämlich *-ur*, die im Perf. Ind., in verschiedenen Aoristen, im Impf. der III. Konjugation und der Intensivkonjugation sowie im Optativ Präs. und Perf. vorkommt. Im *Medium* finden wir ja wiederum nicht weniger als zehn verschiedene Endungen, von denen aber nur zwei eine etwas grössere Ausdehnung besitzen, nämlich *-re* (*-ire*) im Perfekt und *-ran* im Präs. Opt. Alle übrigen — ebenso wie *-ran* in anderen Tempora und Modi als Präs. Opt. — kommen nur in einzelnen Belegen vor. Von diesen Bildungen ist die weit grössere Mehrzahl ihrer Bedeutung nach medial; einzelne Formen zeigen jedoch passivische Bedeutung.[1]

Sonderbar genug hat eine dieser Endungen, nämlich *-re*, im Mittelindischen ihr Gebrauchsgebiet erweitert, indem sie vom Perf. Medii ins Präsens übergewandert ist und dort manchmal die sonst übliche Endung *-ante* ersetzt hat. Besonders im Pāli ist diese Endung ziemlich allgemein; wir finden Formen wie *socare* = *śocante*, *lajjare*

[1] Vgl. dazu WINDISCH SA. X, 459 ff.; DOTTIN Désinences p. 16 ff. (passim).

= *lajjante, ni-ṣevare* = *ni-ṣevante, vuccare* = *ucyante* u. s. w.[1] Auch im Prākrit findet sich das eine oder andere vereinzelte Beispiel[2]; doch finden wir dort m. W. nur die Form *-ire* belegt, z. B. *pahuppire* = *prabhavante* (die beiden Formen sind natürlich nur der Bedeutung nach identisch), *vichuhire* = *vikṣubhyante, haseire, hasaire, hasire* = *hasante, hueire, huaire, huire, hoeire, hoaire, hoire* = *bhavante* u. s. w. Nach Hc. III, 142 und Triv. II, 2, 4 wird diese Endung (wenigstens im Präsens) nicht nur als 3. Plur. sondern auch als 3. Sing. gebraucht; als Beispiele werden angeführt: *sūsaire gāmacikkhallo* = *śuṣyati grāmacikhallaḥ* (Hc.) und *sūsaire tāṇa tāriso kaṇṭho* = *śuṣyati tāsāṃ tādṛśaḥ kaṇṭhaḥ* (Triv.) Die einzige in dieser Funktion belegte Form scheint folglich *sūsaire* = *śuṣyati* zu sein. Nach Siṃharāja[3] soll die Endung auch im Optativ (z. B. *hujjăire, huĕjjăire* = *bhaveran*) und im Futur I (z. B. *hasehiire, hasihiire* = *hasiṣyante*) belegt sein.

β) Avestisch.

Wegen der Geringfügigkeit des avestischen Wortmaterials ist natürlich von den auch sonst nicht besonders üblichen *r*-Formen nur eine ganz unbedeutende Anzahl belegt; trotzdem sind sowohl aktivisch wie medial eine ganze Reihe verschiedener *r*-Endungen belegt, die durch den Vergleich mit den altindischen Formen natürlich wertvolle Aufschlüsse geben können. Wir finden im Avestischen diese Endungen nur in der 3. Plur. und Dual. der folgenden Tempora, nämlich Präsens, Aorist, Perfekt, Plusquamperfekt Indikativ und Präsens Optativ. Die folgenden Endungen und Formen scheinen vorzuliegen[4]:

1) *Aktivum.*

a) *-rə* im Präs. Opt. *hyārə* (V. 17, 9): *ah-'* 'sein', vgl. ai. *syúr.*[5]

[1] Vgl. BENFEY GA. XV, 154; WINDISCH SA. X, 478 f.; KUHN Paligr. p. 94 u. s. w.

[2] Vgl. PISCHEL Pkt. Gr. § 458.

[3] Vgl. Prākṛtarūpāvatāra ed. HULTSZCH.

[4] Vgl. DOTTIN Désinences p. 28 f.; REICHELT Av. Elemb. p. 132.

[5] Rein lautgesetzlich würde natürlich dem av. *hyārə* ein ai. **syār* mit starker Stammstufe auch im Plur. entsprechen. Vgl. dazu BRUGMANN Grdr II, 1302 f.; BARTHOLOMÆ GIPh. I: 1, § 171, 1.

b) *-arə* im 3. Plur. Perf., z. B. *bābvarə* : *bav* 'sein, werden' (vgl. ai. *babhūvúr*); *bawrarə*[1] : *bar* 'tragen' (vgl. ai. *jabhrúr* für **babhrúr*); *åŋhərə* : *ah-* 'sein' (vgl. ai. *āsúr*); ferner in der 3. Plur. Aor. *ādarə* (die Form ist vielleicht nicht ganz einwandfrei) : *dā-* 'setzen, stellen, legen' (vgl. ai. *(á)dhur*). Endlich kommt diese Endung auch in der 3. Dual. Perf. vor, die einzige Stelle, wo sie ausserhalb des 3. Plur. belegt ist, nämlich in *yaētatarə* (F. 4 g) : *yat-* 's. in Bewegung setzen' (vgl. ai. *yetátur*); *vaočātarə* (Y. 13, 4): *vak-* 'sagen, sprechen' (vgl. ai. *ūcátur*[2]); *vāvərəzātarə* (Y. 13, 4) : *varəz-* 'wirken'.

c) *-rəš* im Aor. Opt., z. B. *ǰamyārəš* : *gam-* 'geben' (vgl. ai. *gamyur*); *aiwi.sačyārəš* : *sak-* 's. auf etwas verstehen, können' (vgl. ai. *śakyur*); *huyārəš* : *hav-* 'braten, schmoren'[3] u. s. w.

d) *-ərəš* in der 3. Plur. Perf. *čikōitərəš* (Y. 32, 11) : *kaēt-* 'bedenken, bedacht sein' (vgl. ai. *cikitúr*; die unmittelbar entsprechende Form wäre natürlich **ciketúr* mit starker Stammstufe aus dem Singular eingeführt).

2) *Medium.*

a) *-re* im Präs. Ind. *sōirē*, + *saēre*[4] (Yt. 10, 80; Vyt. 19) : *sāy-* 'liegen' (vgl. ai. *śére*).

b) *-are* in der 3. Plur. Perf. *čāxrare* (V. 4, 26) : *kar-* 'machen' (vgl. ai. *cakrirē*).[5]

Ferner kommen drei Formen vor, die verschiedentlich beurteilt worden sind, deren Stellung aber im Grunde nicht zweifelhaft sein kann. DOTTIN Désinences p. 29 führt nämlich unter der Endung *-are* auch *åŋhāire* 'qu'ils soient'[6], *fra-mravāire* : *mrav-* 'sprechen,

[1] DOTTIN Désinences p. 29 übersetzt diese Form mit 'ils ont parlé'; 'parlé' muss wohl hier ein Druckfehler statt 'porté' sein.

[2] REICHELT hat aus Versehen den 2. Dual. *ūcáthuḥ* eingesetzt.

[3] Vgl. Verf. KZ. XL, 425 ff.

[4] Vgl. BARTHOLOMÆ Air. Wb. 1571 f.

[5] DOTTIN Désinences p. 29 fasst *čāxrare* als aktivisch = ai. *cakrúr* auf. Die einzige Stelle, wo die Form vorkommt, lautet: *haṇ.taptiḇyō aiwyō cāxrare nərəbyō* 'mit heissem Wasser stellen sie es (das Ordal) mit den Männern an'. Des Sinns wegen wäre es wohl eigentlich gleichgültig, falls man das Wort als aktivisch oder medial auffasst; doch fassen es BARTHOLOMÆ GIPh. I: 1, § 121, 2; Air. Wb. 446 und REICHELT Av. Elemb. p. 132 als medial auf, und ich bin ihnen hier gefolgt. Einem *cakrúr* würde übrigens av. *čāxrarə* entsprechen.

[6] Unrichtig, vgl. unten.

sagen' und *ni-γrāire*[1] : *gar-* 'schlagen, werfen'[1] auf. Diese Formen müssen deswegen ein bisschen ausführlicher besprochen werden. Was die beiden letzteren betrifft, so ist *fra-mravāire* in Yt. 13, 64: *fravašayō yå mašyehīš ahmāt̰ . . . yaϑa vača framravāire* 'die Fravashis, die grösser sind . . . als dass sie mit Worten beschrieben werden können'[2] belegt, und ist nach BARTHOLOMÆ Stud. 2, 122 ff.; GIPh. I: 1, § 121, 2 und REICHELT Avesta Reader p. 118 eine 3. Plur. Präs. Med. mit passivischer Bedeutung, gehört also offenbar unter a) oben; dass dies das einzig richtige ist, beweist übrigens auch das Vorkommen eines Präsensstammes *mravā-*, der in deutlichem Ablautsverhältnisse zu *mrvī-* in *vyā-mrvī-ta* (Y. 12, 6) und ai. *brávī-ti*, *á-bravī-t* steht, an anderen Stellen des Avesta. Was wiederum *ni-γrāire* betrifft, so ist dies nur in Yt. 10, 40: *karəta-čit̰ . . vazra-čit̰ aēšąm . . yōi niγrāire sarahu mašyākanąm* 'ihre Messer . . und Keulen . . die auf die Häupter der Menschen niedergeschleudert werden' belegt; die Form ist völlig in derselben Weise wie *framravāire* zu beurteilen. Was endlich *åŋhāire* angeht, so ist es von DOTTIN völlig unrichtig beurteilt worden; es gehört nämlich gar nicht zu *ah-* 'sein', sondern zu *āh-* 'sitzen' = ai. *ās-* 'sitzen', gr. ἧμαι. Es ist belegt, teils in der Form *åŋhāire* (Yt. 10, 45), teils auch als *åŋhaire* (Y. 9, 23); letztere Bildung ist offenbar unursprünglich. In *åŋhāire*, das offenbar auch eine 3. Plur. Präs. Med. ist (wegen der Bedeutung des Verbums natürlich aktivisch) und in dem zugehörigen Partizip *åŋhāna-* (V. 19, 11; N. 37)[3] finden wir einen Stamm **ās-ā-*, der in dem ai. Partizip *āsāná-* (RV. VI, 9, 6; 51, 12) wiederkehrt, und den JOHANSSON KZ. XL, 533 ff. auch in gr. ἑᾱνός erblicken will — ob mit Recht lasse ich vorläufig dahingestellt sein.[4] Diese Wurzelform **ās-ā-* lautet mit **ās-ī-* in ai. *āsīná-*, der gewöhnlichen Form des Partizipium Präs. von *āste* 'sitzt', ab. Wir müssen also auch dieses Beispiel zu derselben Kategorie wie *šōirē* führen, d. h. die Endung *-re* voraussetzen

[1] Dies Wort wird offenbar ganz zu Recht mit gr. βάλλω zusammengestellt; dass av. °*γrāire* enthält deutlich dieselbe Ablautsstufe wie ἔ-βλη-ν, ἔ-βλη-το, vgl. BARTHOLOMÆ GIPh. I: 1, § 142.

[2] Air. Wb. 1195.

[3] Daneben auch die unrichtige Form *åŋhana-*, H. 2, 14.

[4] BOISACQ Dict. ét. 1107 weist diese Erklärung ab, ohne doch einen Gegengrund anzugeben.

c) *-rəm* in der 3. Plur. Plusquamperfekti *vaozirəm*[1] (Yt. 19, 69) : *vaz-* 'fahren' (wäre ein ai. **va-uh-i-ram* > **vohiram*, zur Endung vgl. Plpf. *asasṛgram*).

Wir finden also im Avestischen statt der einzigen aktivischen *r*-Endung des Altindischen *-ur* nicht weniger als vier verschiedene Formen der Endung, nämlich *-rə*, und *-arə*, *-rəš* und *-ərəš*, deren gegenseitiges Verhältnis sowie ihr Verhältnis zu den indischen Bildungen später behandelt werden soll. Von den medialen Endungen zeigt aber das Avestische nur zwei oder drei, nämlich *-re* = ai. *-re* nur im Präsens, *-are*, am nächsten mit ai. *-ire* zu vergleichen, im Perfekt und endlich *-rəm* = ai. *-ram* im Plusquamperfekt. Was die Bedeutung betrifft, so scheint es, als ob nur zwei Formen, nämlich *fra-mravāire* 'sie werden beschrieben' und *ni-ɣrāire* 'sie werden geschleudert', passivisch wären; die übrigen sind ohne Zweifel sämtlich medial.

Damit ist das Material der indo-iranischen Sprachen in gebührender Weise klassifiziert und exemplifiziert worden.

B. **Das Tocharische.**

Da das Tocharische ja noch nur sehr unvollständig erforscht ist, ist es ja auch ganz klar, dass sein Verbalsystem noch viele dunklen Punkte bietet, über welche wir vorläufig nur ganz unvollständig unterrichtet sind. Durch kleinere Beiträge verschiedener Forscher, besonders aber durch den Aufsatz von MEILLET und S. LÉVI über das tocharische Verbalsystem in MSL. XVIII, 1 ff. sind uns aber wenigstens die Umrisse des tocharischen Verbalparadigma klar geworden. Es ist mithin völlig deutlich, dass u. a. verschiedene Endungen, die durch ein *r* gekennzeichnet sind, gerade innerhalb dieser Sprache eine grössere Rolle spielen als in irgendwelcher anderen mit Ausnahme der *italischen* und der *keltischen* Sprachen. Und besonders bemerkenswert ist es, dass die *r*-Endungen hier — wie in den eben erwähnten Sprachen — in ausgedehntem Maasse dazu verwendet werden mediale und passivische Funktion zu bezeichnen; ferner erinnert die äussere Form der Endungen in den

[1] Vgl. WILHELM Mus. III, 600 und andrerseits richtiger BARTHOLOMAE AF. I, 135; GELDNER Drei Yasht p. 48.

meisten Fällen so ausserordentlich an die der italo-keltischen Bildungen, dass man absolut nicht umhin kann, sie alle in näheren Zusammenhang mit einander zu rücken, worauf ich weiter unten in Kap. IV zurückkommen werde.[1]

Von dem in MSL. XVIII, 1 ff. aus dem Dialekt B vorgelegten Material scheint folgendes mit Sicherheit geschlossen werden zu dürfen: im Aktivum finden wir besonders in der 3. Plur. eine *r*-Endung, die wenigstens bisher nur in der Form *-are, -āre* vorliegt; so finden wir z. B. *weñāre* : *weñ-* 'sagen'[2]; *sākṣāre* 'ils ont dit' (von einer mit gr. ἐν(ν)έπω, lt. *insece* u. s. w. verwandten Wurzel); *nākṣāre* 'ils ont blâmé' u. s. w., aber daneben auch *çānmyare* 'ils ont proclamé' und *wsare* 'ils ont donné'. Nach der Ansicht MEILLETS muss man hier wie an anderen Stellen von dem auslautenden *-e* völlig absehen[3], weswegen die Endungen folglich als *-ār, -ar* anzusetzen wären. Über die Qualität des *-ā-* in *weñāre* u. s. w. will sich aber MEILLET nicht näher äussern; m. E. möchte ich doch hier unbedenklich ein altes *-ē-* ansetzen.[4]

Alle übrigen *r*-Endungen des Tocharischen sind aber, soviel ich sehe, medialen oder passivischen Charakters; höchst sonderbar ist die einzige Ausnahme, nämlich eine 2. Person Plur. Präs. Akt., die auf *-r* ausgeht, über welche vgl. MSL. XVIII, 10. Von Beispielen werden *yätmacer* 'vous jouirez', *triçcer* 'vous pécherez', Opt. *ṭākoycer* 'vous pourriez être' u. s. w. angeführt. Da sonst ja eben die 2. Person die einzige ist, die eigentlich niemals eine *r*-Endung zu tragen pflegt, so ist es höchst zweifelhaft, ob wir es hier wirklich mit einer Bildung zu tun haben, die mit den übrigen auf die gleiche Stufe zu stellen ist.[5]

---

[1] Vgl. darüber den oben referierten Aufsatz von VENDRYES in Rev. celt. XXXIV, 129 ff.

[2] Die Etymologie des Wortes ist vorläufig unklar; was sich bei SMITH Tocharisch p. 19 findet ist sicher wertlos.

[3] Vgl. MSL. XVII, 286, 292.

[4] Als *ā* tritt das *ē* auf in der Negation *mā* (B) neben arm. *mi*, gr. μή sowie in *pñāk* (A), *pçāka* (B) 'fünfzig' neben gr. πεντήκοντα u. s. w., vgl. MEILLET Idg. Jahrb. I, 15. Neben diesen völlig klaren Beispielen ist das, was SMITH, Tocharisch p. 26 ff. hervorhebt, wenig erwägenswert, z. T. sogar völlig unrichtig.

[5] Unverständlich ist mir auch die aktivische Imperativform *yamaṣṣare*: *yam-* 'tun', über welche ich bei MEILLET vergebens Belehrung suche.

Medio-passivische Formen sind ziemlich zahlreich belegt und können z. T. zu ganzen Paradigmata zusammengestellt werden; so kommen von *yam-* 'tun, machen' etwa die folgenden Formen vor:

Präs.	Ind.	3 Sg.	*yāmtr̥, yāmtar̥*[1]
»	»	3 Pl.	*yamantr̥, yamatar̥*
»	Konj.	3 Sg.	*yamātr̥*
»	Opt.	1 Sg.	*yamīmar̥*[2]
*-sk-*Präsens:		1 Sg.	*yamaskemar̥*
		3 »	*yamastar̥, yamastr̥*
		3 Pl.	*yamaskentr̥, yāmsantr̥*

In derselben Weise kommen von *tem-* 'geboren werden' diese Formen vor:

Präs.	Ind.	3 Sg.	*cmetar̥*
»	»	3 Pl.	*cmentr̥*
»	Opt.	1 Sg.	*cmīmar̥*
s-Präsens mit Redukplikation		2 Sg.	*ṭatmastar̥*
		3 Sg.	*ṭatmastr̥*
		3 Pl.	*ṭatmaskentr̥* (*tmäskentr̥, tmaskentr̥*)

Von anderen hierhergehörigen Formen kommen bei MEILLET und LÉVI etwa die folgenden vor:

Präs.	Ind.	1 Sg.	*aikemar̥* 'je connaîs'
»	»	3 Sg.	*maskītr̥* 'il se trouve, il est'; *aiçtr̥, aiçtr̥* 'il connaît'; *ḳalpāstr̥* 'vidyate'; *eñkastr̥* 'il prend'; *ḳastar̥* 'il est coupé'; *pakṣtar̥* 'il est mûri'; *ayītr̥* 'il s'attribue'[3] *tsalpetr̥* 'il est sauvé'.[4]

[1] Mit MEILLET Idg. Jahrb. I, 7 schreibe ich hier *ṭ* statt des früher gebrauchten *dh*.

[2] Vgl. die aktivische Form *yamīm*.

[3] Diese Form gibt offenbar p. *ādiyeyya* wieder; ob sie möglicherweise als optativisch zu betrachten ist? Vgl. jedoch MSL. XVIII, 13.

[4] Sonderbar sind zwei Formen mit singularischer Bedeutung aber mit pluralischen Endungen, nämlich *arcantr̥* 'arhati' und *waskantr̥* 'prakampyate'.

Präs. Ind. 3 Pl. *nakṣentr̲* 'ils blâment'; *ṣaksentr̲* 'ils sont brûlés'; *yamaskentr̲* 'ils agissent'; *mrauskantr̲* 'ils sont agités'.

» Opt. 1 Sg. *wlāwoymar̲* 'que je me détourne'.

» Konj.[1] 3 Sg. *wärpatar̲* 'qu'il accepte' (Ind. *wärp-nātr̲*); *yamātr̲* 'il se fasse' (Ind. *yamastar̲*); *aiçātar̲* 'qu'il sache' (Ind. *aiçtr̲*, *aiçtr̲*).

Noch mehr Formen derselben Kategorieen sind jetzt ganz sicher belegt, doch reichen schon die angeführten völlig aus, um zu zeigen, dass wir im Tocharischen im Präsens Ind. und Opt. (auch z. T. im Konjunktiv) eine völlig ausgebildete medio-passivische Konjugation mit dem Charakter *-r* vor uns haben. Ein Unterschied zwischen medialer und passivischer Flexion scheint gar nicht vorhanden zu sein, in diesem Falle verhält sich das Tocharische vielmehr völlig wie das Latein. Was die verschiedenen Endungen betrifft, so ist es ferner deutlich, dass die 3. Person Sg. durch ein *-tr̲*, die 3. Person Plur. wiederum durch ein *-ntr̲* gekennzeichnet wird. Was wiederum die 1. Person Sg. betrifft, so stellt man unmittelbar Med. *yamīmar̲* : Akt. *yamīm* zusammen; andrerseits steht aber neben Akt. *yamaskau* ein mediales *yamaskemar̲*, so dass es zweifelhaft bleiben muss, ob wir hier *-ar̲* oder *-mar̲* als Endung anzusetzen haben.[2]

C. Die italischen Sprachen.

α) Die oskisch-umbrischen Dialekte.

Wegen der grossen Geringfügigkeit der sprachlichen Denkmäler dieser Dialekte liegt natürlich nur ein sehr spärliches Material von hierhergehörigen Formen vor. Sie sind aber auf zwei deutlich geschiedene Reihen von Formen verteilt, nämlich:

[1] Diese Formen haben im allgemeinen ein *-a-* vor der Medialendung *-r*.

[2] Es soll bemerkt werden, dass die *-r*-Endungen nicht die einzigen sind, die dazu dienen, der medio-passivischen Funktion Ausdruck zu geben. So finden sich daneben Formen auf *-ate* wie z. B. *mrauskāte* (Sg.) neben *mrauskantr̲* (Pl.), *klyauṣāte* (Sg.): *klyauṣantr̲* (Pl.), *yāmṣate* (Sg.): *yāmṣantr̲* (Pl.) u. s. w., vgl. MSL. XVIII, 13 ff.

1) Solche Formen, wo die Endung in der 3. Person Sing. nur *-r* ist, und

2) Formen, wo die Endung der 3. Person Sing. im Oskischen *-ter* in allen Tempora, im Umbrischen wiederum *-ter* in primären, *-tur* in sekundären Tempora ist.

Von diesen beiden Kategorieen liegen etwa die folgenden Beispiele vor[1]:

1) Formen mit nur *-r* als Endung finden sich in: a) *3. Sing. Präs. Ind. Pass.*, nämlich osk. *loufir*, nach v. PLANTA Gramm. I, 159 = lt. *lubet, libet* (natürlich bezieht sich die Identität nur auf die Wurzel), in der Übersetzung mit *vel* gedeutet; b) *3. Sing. Präs. Konj. Pass.*, umbr. *ferar* (so von BRÉAL aus *ffrar* verbessert) = *feratur;* c) 3. *Sing. Perf. Konj. Pass.*, osk. *sakrafir* = *sacratus sit*[2]; umbr. *pihafi, pihafei* (mit Wegfall des auslautenden *-r* wie in den beiden folgenden Fällen) = *piatum sit; herefi* : *her-* 'velle' = *oportuerit; cehefi* = *accensus sit; ier* = *itum sit*[3]; d) *3 Sing. Fut. ex. Pass.*, umbr. *benuso* = *ventum erit; couortuso* = *reversum erit* (beide mit Wegfall des auslautenden *-r*); e) *3. Sing. Fut. Imp.*, osk. *censamur* = *censetor*[4]; umbr. *eheturstahamu, eturstahmu, eturstamu* = *exterminato, expellito; spah(a)mu* = *iacito; persnih(i)mu* = *precator; anouihimu* = *induitor; amparihmu* = *surgito;* f) *2 Plur. Fut. Imp.*; umbr. *arsmahamo* = *ordinamini; caterahamo* = *catervamini; persnimumo* = *precamini.*

Mit Ausnahme der drei letzten[5], sind also alle diejenigen Formen, deren Endung nur ein *-r* ist, 3. Sing. Dass ZIMMER eine abweichende, aber m. E. ganz sicher fehlerhafte Auffassung dieser Formen hegt, indem er sie 3. Plur. sein lässt, ist schon oben S. 18 f. bei der Besprechung seiner Ansichten erwähnt worden.

2) Etwas zahlreicher sind die Formen der zweiten Kategorie, die offenbar am nächsten mit der deponentialen und passivischen Konjugation des Lateins zusammenhängen. Hierhergehörige Bildungen finden wir in den folgenden Tempora und Modi, nämlich:

[1] Nur Beispiele, die als einigermassen sicher beglaubigt betrachtet werden können, werden hier mit aufgenommen.

[2] Vgl. BÜCHELER Rhein. Mus. 45, 162 ff.

[3] So nach BUCK Elemb. p. 103; andere Deutungen bei BÜCHELER Umbrica p. 95; BRÉAL Les tables Eugubines p. 177; ZIMMER KZ. XXX, 277.

[4] Die folgenden Beispiele zeigen alle Wegfall des auslautenden *-r*.

[5] Über deren Bildung vgl. BUCK Elemb. p. 112.

a) *3. Sing. Präs. Ind. Pass.*, osk. *sakarater = sacratur; uincter = (con)vincitur;* umbr. *terte = datur; herter, herte, hertei, herti = oportet;* b) *3. Plur. Präs. Ind. Pass.*, osk. *karanter = vescuntur;* marruc. *ferenter = feruntur;* c) *3. Sing. Präs. Pass.*, osk. *sakahiter = sanciatur, sacrificetur; sakraitir(?) = sacretur; kaispatar = cædatur, glebis tundatur(?); krustatar = cruentatur(?); lamatir*[1] *= cædatur(?);* d) *3. Plur. Präs. Konj. Pass.*, umbr. *emantur, emantu = accipiantur; terkantur = suffragentur; tursiandu = fugentur;* e) *3. Sing. Impf. Konj. Pass.*, pälign. *upsaseter = operaretur;* f) *3. Plur. Fut. ex. Pass.*, osk. *comparascuster = consulta erit.*

Auffallend ist jedenfalls, dass mit Ausnahme der zu der ersten Kategorie gehörigen drei Beispiele der 2. Person Plur. Fut. Imp. einzig und allein 3. Personen Sing. u. Plur. in diesen Dialekten erhalten sind. Doch muss man wohl bei diesen Verhältnissen in Betracht ziehen, zuerst dass in allen Sprachen vom Passivum unzweifelhaft die 3. Personen in der Mehrzahl sind, und zweitens dass der geringe Umfang und vor allem der Inhalt der oskisch-umbrischen Sprachdenkmäler es unvermeidlich macht, dass hauptsächlich die 3. Person dort vorkommen muss. Sehr bezeichnend ist es, dass im Aktivum — wo doch die 3. Person sonst gar nicht so überwiegend an Anzahl zu sein pflegt — nur eine ganz geringe Anzahl von 1. Personen Sing. und m. W. keine einzige 1. Plur. in diesen Dialekten belegt ist. Es dürfte also voreilig sein, aus diesen Tatsachen irgend welche Schlussfolgerungen über die ursprüngliche Verteilung der *r*-Endungen auf die verschiedenen Personen ziehen zu wollen.

β) Das Latein.

Im Latein sind ja die *r*-Endungen mehr als in irgendwelcher anderen Sprache — die keltischen sogar einbegriffen — zu einer speziellen Konjugation systematisch ausgebildet worden. Die ganze deponentiale Konjugation — die Umbildung der alten medialen — sowie auch die passivische, die in dieser Sprache im Gegensatz zu den in den keltischen Sprachen waltenden Verhältnissen nicht formell von einander getrennt sind, haben in mehreren Tempora des Indikativs, Konjunktivs und Imperativs und in sämtlichen

[1] Von Buck Elemb. p. 97 als Perf. Konj. aufgeführt; die Ursache dazu ist mir nicht recht klar. Nach Kuhnert Rhein. Mus. 49, 39; Niedermann IF. Anz. XX, 176 bedeutet *lamatir* nicht *cædatur* sondern *uratur*.

Personen mit Ausnahme der 2. Sing. u. Plur., die ebenso wie in anderen Sprachen nach ganz verschiedenen Gründen gebildet werden, *r*-Endungen angenommen. In einzelnen Fragen dürfen freilich die deponentiale und passivische Konjugation des Lateins der Forschung manche Schwierigkeiten bereiten, auf die ich weiter unten zurückkommen werde; ihrer ganzen Struktur, dem grundlegenden Prinzip ihrer Bildung nach sind sie aber leidlich klar; dagegen scheinen die übrigen Formen des lateinischen Verbalsystems, wo man geneigt ist, *r*-Bildungen anzunehmen, lange nicht so einfach zu sein. Diese findet man im Perfektum Aktivi sowie in gewissen Formen der präsentischen Infinitivbildung des Passivums.

In der 3. Plur. Perf. Akt. — eine Person, die ja in den indo-iranischen Sprachen so zu sagen den Hauptsitz der *r*-Bildung ausmacht — finden wir bekanntlich im Latein drei verschiedenen Endungen, die z. B. durch *fēc-ērĕ*, *fēc-ērunt* und *fēc-ĕrunt* illustriert werden können. Dass von diesen die letzte — die ja wenigstens später fast alleinherrschend wird und von Plautus an die am häufigsten belegte ist[1] — die ihrem Ursprung nach jüngste ist, die durch Kontamination der beiden anderen Endungen *-ērĕ* + *-ĕrunt* entstand[2], scheint mir nicht mehr ernsthaft verneint werden zu können; was wiederum *fēc-ĕrunt* betrifft, so steht diese Form offenbar mit dem Perf. Konj. *fēc-ĕrim* und dem Fut. ex. *fēc-ĕro* in viel zu nahem Zusammenhang, um von diesen getrennt werden zu können. Hier geht folglich das Element *-ĕr-* auf ein aoristisches *-is-* zurück, das man in der 2. Sing. Perf. Akt. *fēc-is-ti* und im Plpf. Konj. *fēc-is-sem* wiederfindet. *fēc-ērunt* hat folglich mit den *r*-Bildungen nichts zu schaffen. Was aber den dritten Typus, *fēc-ērĕ*, betrifft, so ist es kaum zweifelhaft, dass dieser wirklich eine *r*-Endung enthält, die mit gewissen Formen anderer Sprachen zusammengestellt werden darf.

Ferner die deponentiale und passivische *r*-Konjugation. Formell liegen die Verhältnisse hier ja sehr einfach, indem deutliche und unwiderlegliche *r*-Formen in den 1. u. 3. Personen Sing. u. Plur. aller nichtperiphrastischen Tempora des Indikativs und Konjunktivs sowie in der 2. Sing. und 3. Sing. u. Plur. des Imperativus Futuri vorliegen. Da ja zwischen Deponenz und Passivum keinerlei Unterschiede in formeller Hinsicht vorhanden sind, genügt es völlig die

[1] Vgl. SOMMER Handb.[2] p. 580.

[2] Vgl. SOMMER Handb.[2] p. 378; Krit. Erl. p. 170.

Formen eines deponentialen Paradigmas, z. B. *hortārī* 'ermahnen' anzuführen:

	Indikativ.	Konjunktiv.	Imperativ.
		Präsens.	
Sing. 1.	*hortor*	*horter*	
» 3.	*hortātur*	*hortētur*	
Plur. 1.	*hortāmur*	*hortēmur*	
» 3.	*hortantur*	*hortentur*	
		Imperfekt.	
Sing. 1.	*hortābar*	*hortārer*	
» 3.	*hortābātur*	*hortārētur*	
Plur. 1.	*hortābāmur*	*hortārēmur*	
» 3.	*hortābantur*	*hortārentur*	
		Futurum.	
Sing. 1.	*hortābor*		
» 2.			*hortātor*
» 3.	*hortābitur*		*hortātor*
Plur. 1.	*hortābimur*		
» 3.	*hortābuntur*		*hortantor*

Die Abweichungen von diesem Schema, die vorhanden sind, treffen einzig und allein die Elemente, die vor den Endungen stehen; sie sind von den Verschiedenheiten in der Stammbildung der Konjugationen u. s. w. bedingt und haben im Aktivum ihre direkten Entsprechungen, weshalb sie ja hier nicht exemplifiziert zu werden brauchen.

Endlich kommt in Betracht der Infinitivus Præsentis Passivi, wo wir uns besonders an die in der älteren Latinität[1] vorkommende Form auf *-ier* zu halten haben. Dass diese ein altes (nicht aus *-s-* entstandenes) *-r-*Element enthält, scheint nämlich ziemlich sicher gefolgert werden zu können, doch ist ihr Verhältnis zu den übrigen Formen des Infinitivs bei weitem nicht klar und muss weiter unten besprochen werden.

[1] Vgl. SOMMER Handb.[2] p. 594 f.

Innerhalb des lateinischen Verbalsystems sind es also folgende Formen, die als wirkliche *r*-Bildungen angesehen werden können, und die uns also im folgenden näher beschäftigen werden:

I. Die *3. Person Plur. Perf. Akt.* vom Typus *fēc-ērĕ.*

II. *Pass. resp. Dep. 1. u. 3. Pers. Sing. u. Plur. Ind. u. Konj.* von allen *nichtperiphrastischen* Tempora sowie die *2. Sing.* und die *2. Sing. u. Plur.* vom *Imperativus Futuri.*

III. Mit der grössten Wahrscheinlichkeit auch die alte Form des *Infinitivus Präs. Pass.* auf *-ier.*

D. Die keltischen Sprachen.

α) Die brittannischen Sprachen.

In den brittannischen Sprachen (Bretonisch, Kornisch, Kymrisch) ist die Anzahl der deponentialen und passivischen *-r*-Bildungen äusserst begrenzt, das Deponenz sogar mit einer einzigen Ausnahme beinahe vollständig ausgestorben. Die wirklich passivischen Formen kommen ausschliesslich in der 3. Person vor; man kann sie als rein impersonell betrachten und mit 'man'-Konstruktionen widergeben. Ein wirkliches Passivum — dem Sinn nach nämlich — wird durch das Partizip Perf. mit dem Hülfsverbum 'sein' ausgedrückt, z. B. bret. *karer* 'man liebt', aber *kared eo* 'er wird geliebt'. Das ganze einschläglige Material aus den älteren Entwicklungsstufen der brittannischen Sprachen findet man bei DOTTIN Désinences pp. 123 ff., 151 ff., 157 ff. gesammelt.

Das einzige Deponenz, das sich in allen brittannischen Sprachen lebendig erhalten hat, ist eine Form, die zu air. *ro-fitir* 'er weiss' die genaue Entsprehung bildet, nämlich kymr. *gŵyr*, korn. *gor*, bret. *goar*.[1] Daneben sind im Altkymrischen noch ein paar Formen, die der deponentialen Konjugation angehören, belegt[2], wie z. B. *ry-glywawr* 'er wird hören', *dydeuhawr* 'er wird kommen', *delawr* 'er kommt', *clywanawr* 'sie werden hören', *gwydyanhawr* 'sie wissen'(?), *ry-m-awr* 'gestehe mir, schenke mir!' u'. s. w. Dazu will nun LLOYD-

[1] Im Neubretonischen *gwer.*

[2] Vgl. RHYS Rev. celt. VI, 40 ff.; LOTH Rev. celt. XXXI, 481; PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 391.

JONES Miscellany K. Meyer p. 201 f. in kymr. *hebyr* 'er sagt' (ein Wort, das mit gr. ἐν(ν)έπω, lt. *inquam, inseque, insece* u. s. w. verwandt ist) auch eine deponentiale Bildung, eine Form **sequer*^{x} oder so was, erblicken — ob mit Recht vermag ich wegen mangelnder Kenntnis des Kymrischen nicht zu entscheiden. Zugegeben aber auch, dass LLOYD-JONES hier richtig gesehen hat, so scheint doch die deponentiale Flexion schon zu der Zeit, aus welcher die ältesten Denkmäler brittannischer Sprachen stammen, in diesen fast vollständig ausgestorben gewesen zu sein.

Von den passivischen Formen kommen ja etwas zahlreichere Belege vor — doch ist gerade das kornische Material bemerkenswert klein — die doch alle den 3. Personen gewisser Tempora angehören, keinen Unterschied zwischen Singular und Plural zeigen und die deutliche Bedeutung eines Impersonalis haben. Wir finden diese *r*-Formen nur im Präsens des Indikativs und des Konjunktivs, laut dem nachfolgenden Schema, wo die hierhergehörigen Formen des Verbums *caraf* 'ich liebe' aufgeführt sind:

	Kymrisch.	Kornisch.	Bretonisch.
Präs. Ind.	*cerir*	*keryr*	*carer*
» Konj.	*car(h)er*	*carer*	*carher*

Alle jene Formen setzen offenbar die *-r*-Endung unmittelbar an den Präsensstamm ohne Vermittlung irgend welcher anderen Endung; folglich zeigen sich auch in mehreren Fällen deutliche Spuren des Auslauts des Verbalstammes[1]: Formen auf *-ir* (vgl. die Beispiele oben) rühren eigentlich von *-ī*-Stämmen her; von den *-ā*-Stämmen stammen Formen auf *-awr*, die im Kymrischen vorhanden sind, z. B. *lladawr* 'wird getötet werden', und deren Entsprechungen im Bretonischen auf *-eur* auslauten, z. B. *mireur* 'wird geschützt', Konj. *guelheur* 'wird gesehen werden' u'. s. w. Die Endung *-er*, die im Indikativus des Bretonischen und im Konjunktivus aller drei Sprachen auftritt, war von Anfang an nur in den *-o-/-e-*Stämmen zu Hause. Endlich treten in der älteren kymrischen Sprache verschiedene Endungen auf, die ihrem Sinn nach futural

[1] Vgl. zu dem Folgenden besonders PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 392 f. Ganz und gar unwissenschaftlich scheint mir die Behandlung dieser Endungen bei DOTTIN.

sind, nämlich *-ator, -etor, -itor, -otor* (und sogar Formen mit *-tt-* wie z. B. *megittor* 'wird aufgezogen werden', *kenhittor* 'wird gesungen werden' u. s. w., wo das doppelte *t* nach PEDERSEN aus *-t-* + *-h-* entstanden ist), die nicht genügend erklärt zu sein scheinen. Man vergleiche darüber DOTTIN Désinences p. 177 ff., der aber nichts weiteres mitzuteilen hat, als dass sie mit irischen Formen auf *-thiar* womit sie STOKES KSB. VII, 57. 467 offenbar zusammenstellen wollte, nichts zu tun haben.

Das Material der brittannischen Sprachen ist folglich äusserst beschränkt und besteht nur aus gewissen 3. Personen des Passivs sowie aus einigen vereinzelten deponentialen Formen, von denen nur eine in allen drei Sprachen vorhanden ist. Das ganze macht ganz entschieden den Eindruck einer stark im Aussterben begriffenen Bildung.

β) Das Irische.

Nebst dem Latein ist das Irische unzweifelhaft die Sprache, in welcher die systematische Verwendung und Ausbildung der *r*-Formen zu einer mehr oder weniger vollständigen deponentialen und passivischen Konjugation am längsten gegangen ist. Wegen des bestimmt ausgeprägten Unterschieds zwischen Deponenz und Passivum in allen keltischen Sprachen ist auch im Irischen keine Vermischung dieser beiden eingetreten; darin macht sich ja eine bestimmte Unähnlichkeit mit dem Latein bemerkbar. Was die deponentiale Flexion angeht, so ist es m. E. nicht möglich zu verneinen, dass sich diese zu einem gewissen Zeitpunkt in den italischen und den keltischen Sprachen gemeinsam entwickelt hat, da gerade auf diesem Gebiet zwischen dem Latein und dem Irischen höchst auffallende Ähnlichkeiten vorliegen, die nicht auf reinem Zufall beruhen können.

Ehe wir aber zu der deponentialen und passivischen Konjugation übergehen können, muss ja zuerst bemerkt werden, dass das Irische auch im Aktivum an einem gewissen Punkt eine *r*-Endung aufzuweisen hat. Und auch in diesem Falle macht sich ja eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit den Verhältnissen des Lateins bemerkbar, wo sich ja im Aktivum eine *r*-haltige Bildung in der 3. Plur. Perf. vom Typus *fēcērĕ* vorfindet; denn auch im Irischen gehört die *r*-Endung der 3. (und 1.) Plur. des sogenannten suffix-

losen Präteritums an.[1] Darunter versteht man ja wie bekannt die Klasse der Präterita, die zum überwiegenden Teile aus aktivisch flektierenden, reduplizierten Bildungen besteht, wie z. B. *cechan-* : Präs. *canid* 'singt'; *cechang* : Präs. *cingid* 'schreitet'; *tethag-* : Präs. *tongid* 'schwört'; *rerag-* : Präs. *con·rig* 'bindet' u. s. w., aber auch eine kleinere Anzahl von reduplikationslosen Formen in sich enthält von dem Typus *gád-* : Präs. *gu(i)did* 'betet' (*ā*-Präteritum) und *mídar* : Präs. *midithir* 'urteilt, beurteilt' (*ī*-Präteritum). Zu diesen Präterita nun lautet die 3. Plur. folgendermassen: zu *rerag-* : *rergatar*, zu *·leblaing* 'sprang': *·leblangtar*, zu *gád-* : *gádatar;* und von dieser 3. Person hat sich die *r*-Endung auch auf die 1. Plur. ausgedehnt, so dass wir die entsprechenden Formen *·rergammar*, *·leblangammar*, *·gádammar*[2] u. s. w. vorfinden. Da nun diese pluralischen Formen ihrem Äusseren nach deponential sind, und zudem die 2. Plur. (*·rerg(a)id*, *·leblang(a)id*, *·gádid* u. s. w.) auch im Deponenz dieselbe Form zeigt, so haben sich in Folge dessen *r*-Endungen auch auf den Singular des aktivischen Präteritums ausgebreitet, z. B. 3. Sing. *dámair* : Präs. *daimid* 'steht zu, fügt sich in, leidet' u. s. w.[3] Schliesslich sind diese Pluralendungen auch auf das sogenannte *-t*-Präteritum vom Typus *ber-t-* : *berid* 'trägt', *ach-t-* : *agid* 'treibt' u. s. w.[4] übergegangen, so dass wir dort Formen wie 1. Plur. (konj.) *·ru-bárt-m(m)ar*, 3. Plur. *·ru-bartatar* (neben *·ru-bartat*) u. s. w. finden.[5]

Im Deponenz finden wir *r*-Endungen in allen Personen ausser der 2. Plur. und zwar sowohl in der absoluten wie in der konjunkten Flexion und in den folgenden Tempora: Präsens Indikativi und Konjunktivi und Futurum (von allen Bildungskategorieen), dazu ferner in der konjunkten Flexion (sowie in den wenigen Formen absoluter Flexion, die belegt sind) aller Präterita[6]; daneben endet auch die 3. Plur. (und später auch die 1. Plur.) Imperativ auf *-r*.[7] Dage-

[1] Vgl. THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 393 ff.

[2] *-mm-* bezeichnet hier natürlich nicht ein leniertes *-m-*. Nach Konsonant finden wir einfachen Nasal, z. B. *lodmar* 'wir sind gegangen'.

[3] Vgl. PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 385 A. 1.

[4] WINDISCH KSB. VIII, 442 ff.; THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 391 ff.

[5] Vgl. THURNEYSEN l. c. I, 401.

[6] Doch ist vom *-t*-Präteritum keine einzige deponentiale Form belegt.

[7] Ursprünglich scheint die 1. Plur. Imper. gar kein *-r* gehabt zu haben z. B. *seichem* Wb. 25 c 6 neben späterem *seichemmar*, vgl. PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 385 A. 1.; THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 350.

gen sind im Deponenz die folgenden Tempora aktivisch, nämlich: das ganze Imperfektum Indikativi und Konjunktivi sowie der Konditionalis, dazu auch die 2. Plur. von allen Tempora und Modi und auch die 2. und 3. Sing. Imperativi. Von einem irischen Deponenz lauten also die wirklich deponentialen Formen — d. h. die mit *r*-Endungen versehenen — durch alle Tempora und Modi, die sie haben, folgendermassen (die Beispiele sind aus PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 383 ff. geholt[1]; als nicht hierher gehörig sind die 2. Plur. überall ausgeschlossen):

		Absolute Flexion		Konjunkte Flexion	
Präs. Ind. Sing.	1.	*labrur*	*midiur*	*·labrur*	*·midiur*
»	2.	*labrither*	*mitter*	*·labrithir*	*·mitter*
»	3.	*labrithir*	*midithir*	*·labrathar*	*·midethar*
Plur.	1.	*labrimmir*	*midimmir*	*·labrammar*	*·midemmar*
»	3.	*labritir*	*miditir*	*·labratar*	*·midetar*
Präs. Konj. Sing.	1.	*labrar*	*messur*[2]	*·labrar*	*·messur*
»	2.	*labrither*	*messer*	*·labrither*	*·messer*
»	3.	*labrithir*	*mestir*	*·labrathar*	*·mestar*
Plur.	1.	*labrimmir*	*messimmir*	*·labrammar*	*·messammar*
»	3.	*labritir*	*messitir*	*·labratar*	*·messatar*
Fut. (Ind.) Sing.	1.	*labrafar*	*messur*	*·labrafar*	*·messur*
»	2.	*labrafider*	*mester*	*·labrafider*	*·mester*
»	3.	*labrafidir*	*miastir*	*·labrafadar*	*·miaster*
Plur.	1.	*labrafimmir*	*mestimmir*	*·labrafammar*	*·messammar*
»	3.	*labrafitir*	*messitir*	*·labrafatar*	*·messatar*
Prät. Ind. Sing.	1.			*·labrasur*	*·midar*
»	2.			*·labriser*	*·midar*
»	3.	*labristir*	*midair*	*·labrastar*	*·midair*

[1] Es folgen also ein *-ā*-Verbum, *labrur* 'ich spreche', und ein *-ī*-Verbum, *midiur* 'ich urteile, beurteile'; was die *-o-/-e-*Verba betrifft, so haben sie in der 1. Sing. unmouillierte Endung z. B. *do-tluchur* 'ich spreche', stimmen aber sonst mit den *-ī*-Verba ganz überein, vgl. PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 386 A. 3.

[2] *s*-Konjunktiv.

	Absolute Flexion	Konjunkte Flexion
Prät. Ind. Plur. 1.		*·labrasammar* *·midammar*
» 3.		*·labrastar* *·midatar*

Imper. Plur. 1. *labram(mar)* *midem(mar)*
» 3. *labratar*[1] *midetar*[1]

Es verdient besonders bemerkt zu werden, dass in der 1. und 2. Sing. des Deponenz sich kein Unterschied zwischen den Endungen der absoluten und konjunkten Flexion findet; in der ältesten Sprache kommen bisweilen Endungen auf *-or* vor, z. B. 3. Sing. *du-fuisledor* 'labitur'; 1. Plur. *frisbrudemor* 'aporiamur' u. s. w. Schon in den allerältesten Quellen (Wb. u. a.) bemerkt man leicht, dass sich eine Hinneigung der deponentialen Formen zum Verschwinden, zum Ersatz durch aktivische zeigt; im Mittelirischen schwindet das Deponenz sogar vollständig.[2]

Wir kommen dann zum Passivum, das ja im Irischen in ganz anderer Weise als das Deponenz gebildet wird. Besonders charakteristisch für das irische — wie übrigens für das ganze keltische — Passivum ist der Umstand, dass es auch von intransitiven Verben gebildet werden kann, wobei die Formen natürlich die Bedeutung eines Impersonalis erhalten, z. B. Akt. *tíagu* 'ich gehe'[3], wozu Pass. *tíagar* 'man mag gehen' (eigentlich 'es mag gegangen werden') u. s. w. Ferner ist auch sehr charakteristisch das folgende Verhältnis: vom Passivum wird eigentlich nur eine einzige Form, nämlich eine 3. Person Plur., gebildet, die dann weiter unverändert als 3. Sing. in Gebrauch genommen wird; mit Hülfe infigierter Pronomina personalia kann diese Form auch als 1. und 2. Person Sing. und Plur. gebraucht werden. Nehmen wir z. B. das Präsens Passivi von *car(a)id* 'amat', so sieht das folgendermassen aus:

Sing. 1. *no-m·carthar*
» 2. *no-t·charthar*

[1] Nach PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 385 A. 1. hätte ursprünglich auch die 3. Plur. keine *r*-Endung gehabt; diese hätte also von Anfang an im Imperativus überhaupt nicht existiert. Doch gibt es im Wb. kein sicheres Beispiel der 3. Plur. Imper.

[2] Vgl. PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 386.

[3] Mit gr. στείχω u. s. w. verwandt.

Sing. 3. *carth(a)ir, ·carthar*
Plur. 1. *no-n·carthar*
» 2. *no-b·carthar*
» 3. *cart(a)ir, ·cartar*

Übrigens stimmt das Passivum ja insoweit mit dem Deponenz überein, als es *r*-Endungen im Präsens Ind. und Konj. sowie im Futurum der absoluten und konjunkten Flexion aufweist; es unterscheidet sich aber vom Deponenz darin, dass wir eine *r*-Endung auch in der 3. Sing. Imper. vorfinden, während dagegen das Präteritum durchgehend ohne *r* gebildet wird. Als Beispiel wird im folgenden das Passivum des aktivischen Verbums *berim* 'ich trage' sowie das des eben erwähnten Deponenz *midiur* 'ich urteile, beurteile' angeführt:

			Absolute Flexion.		Konjunkte Flexion.	
Präs. Ind.	Sing.	3.	*berir*	*midithir*	*·berar*	*·midethar*
	Plur.	3.	*bertir*	*miditir*	*·berthar*	*·midetar*
» Konj.	Sing.	3.	*berthir*	*messir*	*·berthar*	*·messar(·mestar)*
	Plur.	3.	*bertir*	*messitir*	*·bertar*	*·messatar*
Fut.	Sing.	3.	*bérthir*	*miastir*	*·bérthar*	*·miastar*[1]
	Plur.	3.	*bértir*	*messitir*	*·bértar*	*·messatar*

Imperativ

Sing.	3.	*berar*	*suidigther*[2]
Plur.	3.	*bertar*	*suidigter*

Im irischen Verbalsystem sind also folgende *r*-Formen vorhanden, mit denen wir uns im folgenden näher zu beschäftigen haben:

I. Die *3. Person Plur. Akt.* des sogenannten *suffixlosen Präteritums*, sowie die in Analogie mit dieser Form gebildete *1. Person Plur.* desselben Präteritums und die entsprechenden Personen des sogenannten *-t-Präteritums*.

[1] Vgl. THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 381.

[2] Von *suidigedar* 'er setzt'; von *midiur* scheint ein Imperativus Passivi nicht belegt zu sein.

II. Im *Deponenz* die *1., 2. und 3. Sing.* und die *1. und 3. Plur.* der *absoluten* und *konjunkten Flexion* des *Präsens Ind.* und *Konj.*, sämtlicher *Futura* sowie sämtlicher *Präterita* (von denen doch in der *absoluten* Flexion nur wenige Formen vorhanden sind); ferner die *3.* (und später auch die *1.*) *Plur.* des *Imperativs.*

III. Im *Passivum* mit Ausnahme des *Präteritums* dieselben Tempora und Modi der *absoluten* und *konjunkten* Flexion wie im Deponenz sowie auch die *3. Sing.* des *Imperativs.*

Damit wird nun das Allernotwendigste über das Vorhandensein und die äussere Form der *r*-Bildungen in den verschiedenen Sprachen gesagt worden sein, weshalb ich jetzt dazu übergehe die beträchtlichen Formen ihrem Ursprung nach etwas näher zu untersuchen und meine eigene Ansicht über ihre Entstehung und Entwicklung anseinanderzusetzen.

IV.

Die Entstehung und Entwicklung der *r*-Formen.

Aus der jetzt zu Ende geführten kurzen Übersicht der verschiedenen verbalen *r*-Bildungen, die in den in Betracht kommenden Sprachen sich vorfinden, geht zur Genüge hervor, dass diese Formen im ganzen eigentlich in der medialen (und passivischen) Konjugation zu Hause sind. In den *indo-iranischen* Sprachen ist eine ganze Reihe medialer *r*-Endungen belegt, obwohl das Medium jener Sprachen ja sonst — wie auch im Griechischen — mit Hülfe ganz anders gearteter Endungen gebildet wird. Im *Tocharischen* gehören die allermeisten, bisher bekannt gewordenen Beispiele derartiger Verbalformen der medio-passivischen Konjugation an, und in den *italischen* und *keltischen* Sprachen dienen die *r*-Endungen dazu, teils in ausgedehntem Grade die deponentiale Flexion — die offenbar das alte Medium ersetzt hat — zu charakterisieren, teils auch das in den *keltischen* Sprachen vom Deponenz getrennte Passivum wenigstens z. T. zu bilden. Dieser überwältigenden Masse von medialen und passivischen *r*-Formen gegen-

über steht nun eine sehr beschränkte Zahl von derartigen aktivischen, die wir hier am besten zuerst und in einem Zusammenhang etwas näher betrachten wollen.[1]

Im Altindischen finden wir ja nur eine *r*-Endung, die als *-ur* anzusetzen ist, und die vor allem in der *3. Plur. Perf.*[2] und in der *3 Plur. Opt. Präs.* und *Perf.* zu Hause ist; sporadisch kommt dann diese Endung auch in gewissen *Aoristen* — darunter auch in den *reduplizierten* — vor und weiter in der *3. Plur Impf.* der reduplizierenden *Präsens*klasse (III Konjugation) und der *Intensiv*konjugation, sowie möglicherweise in einzelnen Formen des *Plusquamperfekts*. Es scheint mir aber, als hätten wir vorzugsweise auf den Gebrauch jener Endung im Perfekt achtzugeben; denn die überwiegende Anzahl der Belege gerade dieser Form, der Umstand, dass auch die entsprechende mediale Endung durch ein *r* gekennzeichnet wird, sowie vor allem die analogen Verhältnisse anderer Sprachen machen es völlig sicher, dass die *3. Plur. Perf.* von Anfang an wenigstens z. T. durch ein *r*-Suffix gebildet wurde. Demnächst kommt wohl in Betracht das *Präsens Opt.*, weil die entsprechende Medialendung, nämlich *-ran*, auch durch *r* charakterisiert ist. Was nun die Grundform des altindischen *-ur* betrifft, so darf sie wohl am ehesten entweder als **-ṛ* (bzw. **-ṛr*) oder als **-ṛš* angesetzt werden[3]; was die letztere Form betrifft, so darf sie wohl als gesichert gelten, da die Genitivformen der *r*-Deklination auf *-ur* billigerweise nur auf **-ṛš* zurückgeführt werden können, z. B. *pitúr* < **piturš* < **pətṛš*. Etwas unsicherer ist freilich die Herleitung von *-ur* aus **-ṛ* (bzw. **-ṛr*), da wir höchst wahrscheinlich keine zuverlässigen Beispiele der Behandlung eines auslautenden *-ṛ* im Altindischen besitzen, Das einzige wäre wohl vielleicht das in RV. I, 58, 5; 68, 1; 70,7 überlieferte *sthātúr*, das in der Wendung *sthātúś caráthaṃ*

[1] Es ist schon oben (SS. 4 A. 1; 31) bemerkt worden, dass die eventuell hierher gehörigen Formen des *Armenischen* erst im Excurs II betrachtet werden.

[2] Was die *2.* und *3. Dual. Perf.* betrifft, so gehen ja diese im Altindischen auf *-ath-ur*, *-at-ur* aus, und zudem findem wir im Avestischen eine entsprechende Endung *-at-arə*. Trotzdem liegt wohl hier eine indoiranische Neubildung vor, und übrigens sind die Verhältnisse der Dualendungen in vielen Fällen zu unklar, um hier näher erwähnt werden zu können; ich sehe deswegen hier von diesen Endungen ab.

[3] Vgl. darüber zuletzt MEILLET Mélanges d'Indianisme p. 17 ff., mit dessen Resultaten ich nur z. T. einverstanden bin.

ca wirklich ein Neutrum zu sein scheint[1]; denn neutrale Formen auf *-ṛ* kommen erst in den Brāhmaṇas vor und können leicht als Analogiebildungen erklärt werden.[2] Andrerseits kann man kaum umhin, *-ur* als die einzig mögliche Entwicklung eines auslautenden *-ṛ* in der ältesten Sprache zu betrachten, obgleich es völlig unmöglich ist nur mit Hülfe des Altindischen selbst zu entscheiden, ob dem *-ur* unserer Formen wirklich ein **-ṛ* (bzw. *-ṛr*) oder ein **-ṛš* zu Grunde liegt. Hier kann nur das Avestische Entscheidung bringen.

Der einzigen Endung des Altindischen entsprechen im Avestischen nicht weniger als vier verschiedene, nämlich: 1) *-rə* < **-r* im *Präs. Opt.* (*hyā-rə*, vgl. ai. *sy-úr*); 2) *-arə* < **-ar* aus **-er* (bzw. **-or*) oder aus **-ṛr* (?) oder aus **-ṛ* (?)[3] in der *3. Plur. Perf. Ind.* (*āiŋh-arə*, vgl. ai. *ās-úr*) und in der *3. Plur. Aor. Ind.* (*ād-arə*, vgl. ai. (*ádh-ur*); 3) *-rəš* < **-rš* im *Aor. Opt.* (*ǰamyā-rəš*, vgl. ai. *gamy-úr*), und endlich 4) *-ərəš*, wohl aus **-ṛš* im *Perf. Ind.* (*či-kōit-ərəš*, vgl. ai. *cikit-úr*). Von diesen Endungen hat offenbar die erste (**-r*) und die dritte (**-rš*) keine Entsprechung im Altindischen, da sich das dort belegte *-ur* nicht auf eine Grundform, die kein vokalisches Element enthält, zurückführen lässt. Was nun zunächst die Endung *-r* betrifft, so sollte man wohl am ehesten glauben, wir hätten es hier mit der allerursprünglichsten Form des Suffixes zu tun; leider ist aber gerade diese in einer Verbalform (*hyārə*) belegt, die sich eben durch ihre starke Stammabstufung anstatt der zu erwartenden schwachen als unursprünglich erweist, was somit ihre Beurteilung sehr erschwert. Soviel darf aber mit Gewissheit behauptet werden, dass wir es im Iranischen mit einem Paar von Endungen, **-r* und **-rš*, zu tun haben, für die das Altindische keine Entsprechung aufzuweisen hat; ferner scheinen diese gerade für den *Optativ* charakteristisch gewesen zu sein, da sie nur in optativischen Formen belegt sind. Da es ja nun a priori sehr unannehmbar ist, dass das Iranische durch Neubildungen, für welche weder Gründe noch Muster vorhanden waren, ein älteres, einfacheres Verhältnis ersetzt hätte, so müssen wir wohl im Gegenteil annehmen, dass

[1] Vgl. LANMAN Noun-Inflection p. 422; WACKERNAGEL KZ. XXV, 287; Ai. Gr. I, 301. Was MACDONELL Vedic Gr. p. 243 vorbringt, ist wertlos.

[2] MEILLET Mélanges d'Indianisme p. 21.

[3] MEILLET l. c. p. 21.

die Ursprünglichkeit hier auf der Seite gerade dieser Sprachen sich befindet. Die allernächste Schlussfolgerung ist ja dann die, dass das Altindische nach Analogie des Perfekts u. s. w. die Endung *-ur* in den Optativ eingeführt hat, wo jene eigentlich gar nicht zu Hause war; folglich wurde *im Indoiranischen die 3. Plur. Opt. Präs. (und Aor.) durch die Endungen *-r und *-rš gekennzeichnet, die im Altindischen durch andere verdrängt, im Avestischen aber unverändert erhalten geblieben sind.*

Hingegen ist es nun ganz deutlich, dass die beiden anderen Endungen *-*ṛ*(*r*)[1] und *-*ṛš* näher zusammengehören; beide können dem altindischen *-ur* entsprechen[2], und beide scheinen ganz besonders im Perfekt zu Hause zu sein, wo ja auch *-ur* am besten belegt ist. Wegen der Geringheit des avestischen Materials[3] ist es zwar völlig unmöglich zu entscheiden, welche der beiden Endungen von Anfang an gerade diesem Tempus gehörte, oder ob beide ursprünglich gleich berechtigt waren, was ich am ehesten glauben möchte. Auch ist nicht klar, ob diese Endungen vom Perfekt aus auf die übrigen Tempora, wo sie belegt sind, überführt wurden, und auf welchem Wege dies vor sich ging; aus dem avestischen Material würde man ja die Schlussfolgerung ziehen können, dass die Endung *-*ṛ*(*r*) ursprünglich auch im Aorist vorhanden war, des Mangels an Material wegen ist dies aber ein höchst ungewisser oder sogar unstatthafter Schluss. Dagegen gäbe es eine — wenn auch schwache — Möglichkeit, dass der Umstand, dass wir im Altindischen die Endung *-ur* ausser im Perfekt speziell im Imperfekt der reduplizierenden Präsentia und der Intensiva, sowie in dem reduplizierten Aorist vorfinden, darauf hindeuten könnte, dass diese *r*-Endungen von Anfang an gerade in reduplizierenden Tempora zu Hause waren. Freilich ist ja aber dies höchst unsicher, da eben die Reduplikation, die jene Bildungen mit dem Perfekt gemeinsam haben, der Grund sein könnte, weswegen sich die Endung vom Perfekt auf diese anderen Tempora hat übertragen lassen.

Alles, was m. E. mit irgendwelcher Sicherheit von den *aktiven r*-Endungen der *indoiranischen* Sprachen gesagt werden kann, ist

[1] Nicht nur eine satzphonetische Dublette zu *-*ṛ*, vgl. BARTHOLOMÆ GIPh. I: 1, § 84, 3.

[2] Ganz deutlich ist das Verhältnis *ṛ*(*r*) : *ṛš* = *r* : *rš*.

[3] Die Endung *-ərəš* (< *-*ṛš*) kommt ja nur ein einziges Mal vor.

folglich, dass man in diesen Sprachen offenbar von Anfang an *zwei Paare von derartigen Endungen besass, nämlich teils *-r und *-ŕš, die besonders dem Optativus (Präs. und Perf.) gehörten, teils aber auch *-ṛ(r) und *-ṛš, die das Perfekt kennzeichneten*[1]*; dieses Verhältnis ist im Avesta intakt erhalten geblieben, während das Altindische die beiden ersteren verworfen und durch die letzteren ersetzt hat, so dass die Perfektendungen auch im Optativus die herrschenden wurden.*

Wenden wir uns jetzt zu den übrigen Sprachen, wo aktive *-r-* Endungen belegt sind, so finden wir zunächst im Tocharischen eine *3. Plur. Perf. Ind.* vom Typus *weñ-āre* oder *çānmy-are*, d. h. mit entweder langem oder kurzem Vokal vor der Endung. Über die Qualität des Vokals will sich MEILLET nicht näher aussprechen; doch ist es offenbar, dass, wenn auch tocharisches *ā* bisweilen ein indogermanisches *ă* ersetzt zu haben scheint[2], so gibt es doch einwandfreie Beispiele für den Übergang eines indogermanischen *ē* in tocharisches *ā*[3]; doch ist es mir nicht völlig klar geworden, ob wir das *-ā-* in *weñāre* wirklich zur Endung zu rechnen haben, oder ob hier möglicherweise eine erweiterte Wurzelform, in diesem Falle etwa *weñ-ā-* neben *weñ-* vorliegen kann. Nach der Ansicht MEILLET's, die ich deswegen gutheissen muss, weil ich sie nicht zu widerlegen vermag, ohne jedoch von ihrer absoluten Richtigkeit völlig überzeugt zu sein, muss man hier von dem auslautenden *-e* völlig absehen; die Formen wurden also eigentlich **weñār* und **çānmyar* gelautet haben. Leider ist ja das Tocharische bisher zu wenig bekannt, so dass wohl nicht ohne weiteres entschieden werden kann, ob ursprünglich irgend ein vokalisches (oder konsonantisches) Element noch dem *r* folgte; man muss sich vorläufig mit der Behauptung begnügen, dass *im Tocharischen die 3. Plur. Perf. Akt. von einer Endung, die mit r gebildet ist, und die wir wohl als -ār, -ăr ansetzen dürfen, gekennzeichnet wurde.* Insoweit zeigt sich ja eine gewisse Ähnlichkeit mit den Verhältnissen in den indoiranischen Sprachen, doch hindert uns die unvollständige Kenntniss des To-

[1] Den Grund dieser Verteilung scheint mir auf der Hand zu liegen: im Optativus, wo wir konsonantische Endungen finden, ging diesen immer ein vokalisches oder diphthongisches Element voran, im Perfekt wiederum stand vor den vokalischen Endungen in den auf Konsonant ausgehenden Wurzeln, die doch die zahlreicheren sind, ein konsonantisches Element.

[2] Vgl. Idg. Jahrb. I, 6.

[3] Vgl. oben S. 42 A. 4.

charischen davon zu untersuchen, wie weit sich die Übereinstimmung wirklich erstreckt. Man könnte ja geneigt sein, die Vermutung zu wagen, dass die Endung *-ār* aus einem indogermanischen **-ēr..*, die Endung *-ar* wiederum aus einem **-r̥r..*[1] entstanden wäre, was aber völlig problematisch ist. Klarheit ist hier leider nicht zu gewinnen.

Unzweifelhaft ist ferner, dass Formen wie *weñār(e)* u. s. w. sehr stark an die lateinischen Perfektbildungen vom Typus *fēc-ērĕ, dix-ērĕ* u. s. w. erinnern.[2] Da nun tatsächlich die Möglichkeit existiert, dass die Form *weñār(e)* ein älteres **weñēr(e)* repräsentieren kann, so darf man sich wohl fragen, ob man die tocharischen und latenischen Bildungen nicht in näheren Zusammenhang rücken darf, und somit von Anfang an wirklich eine Vokallänge vor der *-r*-Endung vorhanden gewesen ist. Dann würde man sich am ehesten denken, dass solche Bildungen ursprünglich aus alten *set̯*-Basen entstanden wären[3], weil man wohl kaum ohne weiteres annehmen darf, dass das *-ē-* eigentlich der Endung gehörte. Dazu kommt nun ferner, dass die lateinische Endung *-ērĕ* wohl am ehesten aus **-ērī* enststanden ist (vgl. lat. *marĕ* < **marī*, *antĕ* < **antī* u. s. w.)[4] und in diesem Fall wohl ohne Zweifel nur medial sein kann. Man darf in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass in der *1. Person Sing.* des *aktivischen Perfekts*, wie z. B. *fēcei* (inschr.), *fēcī* eine deutlich *mediale* Endung vorliegt, die man mit Recht mit dem altindischen *-e* des *medialen Perfekts* (*cakré* u. s. w.) zusammenstellt; und weiter dass in der *2. Person Sing.* (*fēcistī*) die Endung *-ti* sehr wahrscheinlich mit dem altindischen *-tha* (*vet-tha*), dem griechischen *-θα* (οἶσ-θα) des *aktiven Perfekts* zusammenhängt, unter Einwirkung aber der 1. Person eine mediale Form angenommen hat, der am ehesten ein altindisches **-the*, ein griechisches **-θαι* entsprechen würde.[5] Da also schon zwei Personen des Perfekts in ihren Endungen deutlich medial sind, so liegt es nicht allzu fern, dies auch in Beziehung auf die *3. Person Plur.* anzunehmen. Ich komme et-

[1] Bei MEILLET suche ich vergebens nach Beispielen der Entwicklung eines indogermanischen *r̥* im Tocharischen. Was SMITH Tocharisch p. 27 bringt ist wertlos, wie fast die ganze Arbeit.

[2] Vgl. MEILLET Idg. Jahrb. I, 16; SOMMER Handb.[2] p. 578.

[3] Vgl. dazu BRUGMANN IF. XXVIII, 386 ff.

[4] SOMMER Handb.[2] p. 145.

[5] SOMMER Handb.[2] p. 574 f. mit Literatur.

was später in anderem Zusammenhang auf diese Sache zurück, und begnüge mich hier damit zu bemerken, dass, obwohl die fragliche Endung des Tocharischen und des Lateins einander offenbar sehr nahe stehen, man sie doch nicht a priori als völlig identisch betrachten darf. Erwägenswert ist wohl, ob die tocharische Form auch als medial erklärt werden kann, was ich aber nicht zu entscheiden vermag.

Was ferner die *r*-Endung der *3. Person Plur.* des *Perfekts* im Irischen betrifft, so ist sie offenbar ihrer äusseren Form nach ganz und gar *deponential*[1] und kann nicht mit den bisher behandelten Bildungen verglichen werden. Es scheint mir sogar sehr zweifelhaft, ob die Existenz einer *r*-Form gerade in dieser Person im Irischen überhaupt als Beweis für die Existenz der entsprechenden Bildung in der Ursprache in Anspruch genommen werden darf. Da nämlich in jener Sprache die *2. Plur. Perf. Akt.* = der *2. Plur. Perf.* des *Deponenz* ist, kann ja die *3. Plur.* sehr wohl einfach aus dem Deponenz in das Aktivum übertragen worden sein. Doch liegt auch die Möglichkeit vor, dass die deponentiale Form eine früher im Aktivum vorhandene, mit der lateinischen (und tocharischen) näher übereinstimmende Bildung verdrängt hat. Über eine Vermutung kommt man jedoch hier nicht aus.

Über die *aktivischen r*-Endungen, die ich jetzt behandelt habe, kann man also m. E. nur folgende Behauptung wagen: *die indoiranischen Sprachen, das Tocharische und das Latein zeigen gemeinsam, dass in der Ursprache in der 3. Person Plur. des Perfekts (wahrscheinlich neben anderen Endungen) eine Endung existierte, die mit r-Suffix gebildet wurde. Die ursprüngliche Form der Endung lässt sich nicht näher angeben, da die indoiranischen Sprachen auf *-ṛ(r) und *-ṛš hinweisen, während das Tocharische und das Latein möglicherweise eine gemeinsame Grundform *-ēr. . gehabt haben. Neben dieser perfektischen Endung gab es offenbar im Urarischen eine 3. Plur. des Optativs, die auf *-r oder *-rš endigte*[2]*, und die nur im Avestischen erhalten geblieben ist.*

[1] Vgl. oben S. 52.

[2] Der Grund des Verteilung der Endungen ist oben S. 60 A. 1 angedeutet worden.

Wenden wir uns jetzt zu den *medialen* — im Latein und in den keltischen Sprachen natürlich den *deponentialen* — Endungen, so ist es unzweifelhaft am passendsten, zuerst die der indoiranischen Sprachen zu behandeln, da diese ja ganz und gar für sich abgesondert dastehen; sie können nicht auf dasselbe Schema von Grundformen wie die der westeuropäischen Sprachen zurückgeführt werden.

Zuerst dürfen wir jene Endungen betrachten, die im Altindischen als *-re, -i-re, -r-i-re*, im Avestischen wiederum als *-re, -a-re* auftreten, und die wir hauptsächlich in der *3. Person Plur. Perf.*, aber daneben auch in gewissen Formen der *3. Person Plur. Präs.* vorfinden. Was zunächst *-r-i-re* in Formen wie *duduhrire, vididrire* u. s. w. anbelangt, das doch seines doppelten *r* wegen kaum besonders ursprünglich sein kann, so ist schon oben[1] auf die Ansicht BRUGMANN's hingewiesen werden, laut welcher *-r-i-re* durch eine Art Addition von *-i-re* + *-re* entstanden wäre — eine Behauptung, die sich m. E. ziemlich gut verteidigen lässt. Doch wäre wohl auch eine andere Erklärung möglich: man könnte sich wohl denken, dass einst eine in der vorhandenen Überlieferung nicht mehr vorkommende Endung **-ri* existiert hätte, dass es also einst Formen wie **duduhri, *vividri* u. s. w. gab; ihnen wäre dann später die gewöhnlichere Endung *-re* zugefügt worden, so dass wir *duduhri-re, vividri-re* erhalten hätten. Unsicher ist ja diese Erklärung jedenfalls, da wir die Endung **-ri* wenigstens auf indischen Boden nicht nachweisen können. Unsicher ist auch folgendes, das aber doch in Betracht gezogen zu werden verdient: von diesen Formen sind m. W. nur belegt *bubhujrire*, RV. I, 138,3; *cikitrire*, RV. I, 166,13; X, 92,10; *vividrire*, RV. II, 21,5; *jagṛbhriré*, RV. IV, 7,2; *sasṛjrire*, RV. VIII, 69 (58), 5 und *duduhrire* im Sāmavedatext von RV. IX, 70,1.[2] Diese Formen stehen ohne Ausnahme nur am Ende des *pāda* oder Halb-*pāda* und sind deswegen m. E. der Neubildung aus metrischen Zwecken verdächtig. Wenn wir uns nämlich denken, dass wir eigentlich Formen wie **cikit-ire, *vivid-ire, *duduh-ire* u. s. w. gehabt hätten, so wären solche, die die metrische Figur ⏑⏑⏑- bilden, hier wenig verwendbar gewesen, da ja freilich dieser Versschluss

[1] Vgl. S. 35.

[2] Der Rigvedatext selbst hat *duduhre*; vgl. dazu OLDENBERG Rigveda II (= GA. XIII: 3), 168; ARNOLD Vedic Metre p. 316.

vorkommt, doch im grossen und ganzen ziemlich ungewöhnlich ist und natürlich besser vermieden wird.[1] Hier müssten also Neubildungen eintreten; nun sahen wir oben[2], dass neben ai. *cikitúr* im Avesta ein *čikōitərəš*[3], d. h. ein ai. **ciketúr*, steht, und so könnte man sich auch ein ai. **ciketire* (: av. **čikōitare*) denken, dass metrisch ⏑–⏑– gemessen natürlich sehr vielseitige Verwendbarkeit besässe. Da nun aber ausnahmslos Stammabstufung im altindischen Perfekt waltet, konnten Formen wie **ciketire, vivedire* u. s. w. dort nicht gut eingebürgert werden. Dann war es aber — so glaube ich wenigstens — ziemlich leicht, derartige metrische Augenblicksbildungen zu schaffen dadurch, dass man so zu sagen das *r* der Endung antezipierte, wodurch Positionslänge entstand und die Form metrisch leicht verwendbar wurde. So entstanden vielleicht *cikitrire, vividrire* u. s. w.

Was wiederum altindisches *-re, -i-re* und avestisches *-re, -a-re* betrifft, so könnte man ja die Vermutung wagen, dass jene Endung ihr jetziges Aussehen durch Einwirkung der übrigen Personen des medialen Präsens und Perfektum erhalten haben. Wir finden ja nämlich die folgende Medialendungen vor:

Präsens.

Sing. 1.	*-e*	Dual. 1.	*-vahe*	Plur. 1.	*-mahe*
» 2.	*-se*	» 2.	*-āthe*	» 2.	*-dhve*
» 3.	*-te*	» 3.	*-āte*	» 3.	*-a(n)te*

Perfekt.

Sing. 1.	*-e*	Dual. 1.	*-vahe*	Plur. 1.	*-mahe*
» 2.	*-se*	» 2.	*-āthe*	» 2.	*-dhve*
» 3.	*-e*	» 3.	*-āte*		

[1] Vgl. ARNOLD Vedic Metre p. 159 ff.

[2] Vgl. S. 39.

[3] Möglich ist dass derartige Formen oft metrischen Verhältnissen ihren Ursprung verdanken. Denn wir müssen bedenken, dass wir von der *gesprochenen* Sprache jener Perioden nichts wissen, und dass die älteste Literatur meistens poetisch war — bisweilen wenigstens des leichteren Erlernens wegen.

also lauter Endungen, die auf *-e* ausgehen. Im Avesta lauten wiederum die entsprechenden Endungen, von denen doch lange nicht alle belegt sind:

Präsens.

Sing. 1.	*-e*	Dual. 1.	**-vaide*	Plur. 1.	*-maidĕ*
» 2.	*-he*	» 2.	—	» 2.	*-duyĕ*
» 3.	*-tĕ*	» 3.	*-aēte, -aite*	» 3.	*-ai(n)tĕ*

Perfekt.

Sing. 1.	*-e (-aē.ča)*	Dual. 1.	—	Plur. 1.	—
» 2.	—	» 2.	—	» 2.	—
» 3.	*-e, -ōi*	» 3.	*-āitē*[1]	» 3.	—

Demnach würde man wohl sehr leicht annehmen können, dass *-re* aus einer anderen älteren Form nach den übrigen Personen umgebildet worden wäre oder sogar ein *-e* zugefügt bekommen hätte und ursprünglich also nur **-r* gewesen wäre. Dabei kommt nun m. E. auch der Vokal in Betracht, der dem *-r* vorangeht in dem Fall, wo ein solcher sich findet: überall ist dieser, wo er sich überhaupt findet, im Altindischen ein *i*, das natürlich ein altes *i* sein könnte, doch m. E. eher ein ursprüngliches *ə* repräsentiert; im Avestischen finden wir wiederum ein *-a-* in der Perfektform *čāxr-a-re* und in der Präsensform *åŋh-ai-re* (J. 9,23), daneben aber ein *-ā-* in den Präsensformen *åŋh-āi-re*, *fra-mrav-āi-re* und *ni-γr-āi-re*. Mit diesen letzteren Bildungen will nun BRUGMANN IF. XXVIII, 379 ff. im Anschluss an BARTHOLOMÆ Stud. II, 197 ff.[2] die lateinischen Perfektpersonen vom Typus *fuērĕ, fēcērĕ, dixērĕ* u. s. w. auf nächste zusammenstellen und sieht also hier überall altes *ē*. Was die lateinische Endung *-ē-re* selbst betrifft, ist BRUGMANN am ehesten geneigt darin ein älteres **-ē-ro* zu sehen, das er an ai. *aduh-ra* anknüpft. Mir scheint es aber besser etwa folgendes anzunehmen: das *-ē-* stammt von Anfang an aus derartigen schweren Ablautsbasen, wie

[1] Daneben auch die Form *dazdē* < *dā-*, die mir völlig unklar ist; es kann kein ai. *dad-dhve* sein, teils weit dies eine 2. Person ist, teils auch weil die entsprechende Form etwa **dazduyē* hätte lauten sollen. Mehr Formen scheinen nach REICHELT Elemb. p. 144 nicht belegt zu sein.

[2] Vgl. auch FICK GGA. 1883, p. 591 f.

sie BRUGMANN a. a. O. hervorgezogen hat; auf dieses *-ē-* folgte dann eine alte Medialendung **-ra$^{x}_{\underline{i}}$*, das ganze wäre folgentlich als **-ēra$^{x}_{\underline{i}}$* anzusetzen. Dass auch derartige Komplexe von Wurzelvokal + Suffix wegen des wechselnden Akzents dem Ablaut unterworfen waren, darf wohl nicht ernsthaft bezweifelt werden; rein theoretisch hätten wir dann mit zwei Ablautsformen zu operieren, nämlich teils **-ḗ-ri*, teils aber auch **-ə-rá$^{x}_{\underline{i}}$*. Von jenen beiden Formen nun liegt m. E. *erstere in dem lateinischen -ērĕ* < **-ḗri*[1], *letztere wiederum im altindischen -iré* < **-ərá$^{x}_{\underline{i}}$ vor;* man darf demnach z. B. *fuērĕ* und *babhūviré* sehr nahe an einander schliessen. Die Ursache, weswegen ich im lateinischen aktivischen Perfekt eine Medialendung annehmen möchte, habe ich oben entwickelt.[2] Was endlich die avestischen Formen betrifft, so hat man hier nach anderen ähnlichen Formen die vollständige Endung wieder eingeführt, so dass wir dort ein *åɪəhāire* statt des streng lautgesetzlichen **å̊ɪəhāiri* finden[3]; und in den Formen *åɪəhaire* und *čāxrare* — die eigentlich **å̊ɪəhire* und **čāxrire* hätten lauten sollen — ist eine Ausgleichung in soweit eingetreten, als hier der »Bindevokal» *-i-* durch einen scheinbar tematischen Vokal *-a-* ersetzt worden ist.

Aus dem bisher Gesagten geht mit aller Deutlichkeit hervor, dass die Endungen ai. *-re*, *-i-re*, av. *-āi-re* und lat. *-ē-rĕ* eigentlich nur Varianten sind, indem natürlich **-ra$^{x}_{\underline{i}}$* die ursprüngliche Form war, während wiederum **-ē-ra$^{x}_{\underline{i}}$* u. s. w. in der von BRUGMANN angedeuteten Art aus schweren Ablautsbasen entstanden sind. Neben ai. *-re* < **-ra$^{x}_{\underline{i}}$* fand sich möglicherweise einst auch ein **-ri*, das mit jenem in Ablautsverhältnis stand.[4]

Was ferner die übrigen *medialen r*-Endungen der indoiranischen Sprachen betrifft, so kann nur von einer unter ihnen, nämlich ai. *-ram* = av. *-rəm* mit Sicherheit gesagt werden, dass sie von urarischem Ursprung ist; doch kann ihr ursprünglicher Platz im Verbalsystem nicht angegeben werden, da wir, soviel ich sehe, durch nichts berechtigt sind anzunehmen, dass sie von Anfang an gerade im *Plusquamperfekt* zu Hause gewesen ist. Nun verhält es sich ja so, dass beinahe sämtliche der altindischen Medialendungen sich

[1] Vgl. auch LINDSAY-NOHL Die lat. Sprache p. 611.
[2] Vgl. S. 61 und weiter BRUGMANN Grdr. II, 1391.
[3] Vgl. über die avestischen Formen BRUGMANN Grdr.[2] II: 3, 153.
[4] Vgl. oben S. 63.

in *r* + Medialendung auflösen lassen: *-rate* in *r* + *ate*, *-rata* in *r* + *ata*, *-ratām* in *r* + *atām* (imper.), *-ranta* in *r* + *anta*[1]; daneben *-ran* aus *r* + *an*, wo eine nicht erklärte aktivische Endung vorliegt; *-rām* endlich lässt sich in *r* + *ām* auflösen, da *-ām* die Endsilbe aller 3. Personen des *medialen Imperativs* bildet und daneben ja selbständig in Imperativformen wie *duh-ām*, *vid-ām* u. s. w., über welche vgl. BRUGMANN Grdr. II, 1328; BARTHOLOMÆ GIPh. I: 1, 64, vorkommt.[2] Also kann man mit leidlicher Gewissheit behaupten, dass *sämtliche diese Formen sich als Neubildungen erklären lassen.* In derselben Weise verhält es sich offenbar auch mit der ziemlich zweifelhaften, nur ein einziges Mal belegten Endung *-ra*, die vielleicht ihren Ursprung einfach einer ganz zufälligen Analogie verdankt.[3] Die einzige Ausnahme bildet hier wirklich die Endung *-ram*, die sich nicht in *r* + *am* auflösen lässt, da *-am* in dem indischen Verbalsystem nur als Schlussilbe vorkommt und zwar nur in Personen, die hier absolut nicht in Betracht kommen können. Es bleibt also nur übrig sich zu denken, dass *-ram* = av. *-rəm* wirklich eine dem indoiranischen Verbalsystem gehörige mediale Endung ist, die vielleicht zu *-re* in dem Verhältniss einer sekundären Form steht. Mehr getraue ich mir nicht über diese Endung zu sagen, da sie sich kaum mit irgendwelcher Form einer anderen Sprache zusammenstellen lässt.[4] Damit ist wohl also alles, was über die mit *r* gebildeten Medialendungen der *indoiranischen* Sprachen gesagt zu werden braucht, ausgeführt worden.[5]

[1] BRUGMANN IF. XXVIII, 382 f. weist auf die Möglichkeit hin, dass jene Endungen mit dem lateinischen *fēcĕrunt* zusammengestellt werden könnten; mir ist dies unannehmbar, weil ich mit SOMMER *fēc-ĕrunt* aus **fēc-is-ont* erkläre und in *fēcērunt* eine Kombination von *fēcērĕ* + *fēcĕrunt* sehe.

[2] THUMB Handb. d. Sanskrit I, 297 löst diese Endungen in *ra* + *ta* u. s. w. auf und sieht in *ra* ein älteres **ro*, das er auch in italischen und keltischen Verbalformen wiederfinden will. Mir ist dies wenig glaublich, da ich an die Existenz einer Endung **-rŏ* überhaupt zweifle; vgl. aber auch WACKERNAGEL KZ. XLI, 311.

[3] Vgl. oben S. 36.

[4] Es wäre dann, dass *-ram* aus einem älteren **-ro-m* enstanden wäre, wobei *-ro* neben **-raᵘ̯* stehen könnte, ebenso wie es sich in den keltischen Sprachen verhält (s. unten S. 88). Woher stammt dann aber das *-m*?

[5] Zum Schluss mag mit ein paar Worten das eigentümliche Verhältnis berührt werden, dass im Altindischen die Verbalwurzeln *śăy-*, *śī-* 'liegen' und *duh-* 'melken' diejenigen sind, die unzweifelhaft die allermeisten *r*-Formen aufweisen können. Von ersterer finden wir *śére*, das durch av. *sōire* als

Da wir also jetzt — wenigstens vorläufig — die *indoiranischen* Sprachen beiseite lassen können, bleibt uns übrig, die mediale (bzw. deponentiale) und passivische Konjugation des *Tocharischen*, der *italischen* und *keltischen* Sprachen näher zu untersuchen. Übersichtlich genommen verhält es sich ja so, dass das *Tocharische* für sowohl Medium als Passivum mediale Flexion hat, die *italischen* Sprachen das alte Medium in ein Deponenz umgebildet haben, das rein formell genommen auch als Passivum dient, während die *oskisch-umbrischen* Dialekte auch eine Anzahl zum grössten Teil passivischer Formen besitzt, die durch *-r*-Suffix aber ohne medialer Unterlage gebildet sind, und endlich die *keltischen* Sprachen ein Depo-

indoiranische Bildung erwiesen wird, sowie *śerate* und *aścran*; letztere wiederum zeigt die Formen *áduhra*, *duhrate*, *duhratām*, *aduhran* und *duhrám* auf. Es sieht sogar aus, als ob wir es hier mit erweiterten Wurzelformen **śay-r-* (*śe-r-* : *śōi-r-*) und *duh-r-* zu thun hätten (über *r* als Wurzeldeterminativ vgl. PERSSON Beitr. p. 575 ff.); erstere hat möglicherweise in Arm. *sēr* 'Liebe', *sirem* 'ich liebe', die man wohl mit Recht hierher stellt (vgl. SCHEFTELOWITZ BB. XXVIII, 284), sowie vielleicht auch in aisl. *hýrr* 'milde', ags. *héore* dss. u. s. w. eine Parallelle; man beachte auch den Parallellismus, der sich in den folgenden Formen findet: *ā̆ŋhā̆ire* neben *ā̆ŋhāna-*, *āsāná-* und möglicherweise gr. ἑᾶνός (JOHANSSON KZ. XL, 533 ff.) und andrerseits *śére* : *śōire* neben *āśáyāna-*, gr. ὠχεᾶνός. Übrigens wird *śāy-*, *śī-* von DELBRÜCK Grdr. IV, 417 ausdrücklich als Medium tantum in Anspruch genommen. Noch schwieriger ist es, das Verhältnis von *duh-* (ev. *duh-r-*) zu beurteilen, da die Etymologie des Wortes absolut unklar ist. Die alte Zusammenstellung mit got. *dugan* u. s. w. darf wohl nicht mehr aufrecht gehalten werden; andrerseits will es COLLITZ Das schwache Prät. p. 41 f. (nach BEZZENBERGER BB. XVI, 247, vgl. auch HIRT Handb.² p. 500) mit gr. τυγχάνω (und τεύχω) und lat. *fungor* in Verbindung bringen, was mir ebensowenig überzeugend scheint. Denn lat. *fungor* wird doch am besten mit ai. *bhuj-* : *bhúñkte* zusammengehalten (vgl. unten S. 76); was gr. τυγχάνω betrifft so gehört es wahrscheinlich nicht mit τεύχω zusammen (vgl. BOISACQ Dict. ét. p. 989), sondern eher nach PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 151 mit air *tocad* 'Glück, prosperity, wealth', mcymr. *tynghet* 'Schicksal', bret. *tonkadur* dss., die auf eine Grundform **tugh-* zurückgeführt werden können. Ich vermag freilich diese Zusammenstellung nicht völlig zu beurteilen, finde sie aber semasiologisch sehr ansprechend. Obwohl ich leider keinen etymologischen Vorschlag zu machen habe, frage ich mich doch, ob wir bei der Beurteilung von *duh-* auch eine eventuelle Nebenform *duh-r-*, die den oben angeführter medialen Formen zu Grunde liegen könnte, zu berücksichtigen haben. Auch die Wurzel *duh-* hat vielleicht einmal eine durchgehende *mediale* Flexion gehabt, die später durch aktivische Formen stark beschränkt worden ist.

nenz, das die Funktionen des altes Mediums übernommen hat, ausgebildet haben, neben dem ein formell davon getrenntes Passivum steht, das nur in den 3. Personen ausgebildet vorliegt.

Zuerst muss nun die schwierige und leider viel zu wenig behandelte Frage von der Entstehung des Deponenz und seinem Verhältniss zum alten Medium sowie von den gegenseitigen Relationen des Mediums und Passivums etwas näher untersucht werden.[1] Was die letzte Frage betrifft, so darf es wohl als einwandfrei festgestellt gelten, dass die indogermanische Ursprache kein besonders ausgebildetes Passivum besass, sondern dass dieses von Anfang an sich aus gewissen Arten des Mediums abgelöst hat und in ältester Zeit ganz und gar mit medialen Formantien zum Ausdruck gebracht wurde. Später haben die verschiedenen Sprachen dem Mangel eines eigentlichen Passivums in sehr verschiedenen Weisen abzuhelfen versucht: in den ältesten Perioden des *Altindischen* ist das Medium in ausgedehntestem Masse ein Träger der passivischen Funktionen, aber später hat sich ja eine besondere passivische Konjugation — Präsensstamm auf *-ya-* mit medialen, bisweilen aktivischen Endungen — eingestellt und vollständig ausgebildet; die Verwendung dieses Passivums hat in der klassischen Sprachperiode, die einen entschiedenen Widerwillen gegen finite Formen des Aktivums und Mediums hegt, unerhört zugenommen.[2] Im *Avestischen* walten gleichartige Verhältnisse, doch sind sie bei weitem nicht soweit entwickelt wie im klassichen Sanskrit[3]: es ist also ganz gewöhnlich, dass das Medium als Passivum verwendet wird, und unter den nicht allzu zahlreichen Beispielen der passivischen *-ya-*Konjugation findet sich eine nicht geringe Anzahl solcher, die mit aktivischen Endungen gebildet sind; zeigt doch das Avestische zur Genüge, dass schon das Urarische den Mangel der Ursprache an passivischen Ausdrucksmitteln durch eine speziell dafür abgepasste Konjugation zu ersetzen versucht hatte. Wie es dahin kam, dass gerade die *-ya-*Konjugation Träger der passivischen Funktionen geworden ist, ist eine Frage, die hier nicht zur Diskussion aufgenom-

[1] Die wichtigste Behandlung jener Fragen findet sich bei DELBRÜCK Grdr. IV, 412 ff., wo aber das Deponenz ganz unbehandelt gelassen wird (vgl. p. 439).

[2] Vgl. DELBRÜCK SF. V, 268 ff.; SPEYER GIAPh. I: 5, §§ 167 ff.

[3] Vgl. REICHELT Elemb. p. 298 f.

men werden kann.[1] Das *Griechische* wiederum gebraucht ja von Anfang an das Medium als Passivum, hat aber daneben gewisse neugebildeten Formen mit speziell passivischer Bedeutung eingeführt.

Was die jetzt zu behandelnden Sprachen betrifft, so ist ja eben in grösster Kürze skizziert worden, wie sich die tatsächlichen Verhältnisse dort stellen. Leider fehlt aber beinahe vollständig jede Untersuchung über die Vorstufen des Zustandes, den wir beim Anfang der sprachlichen Überlieferung vorfinden. In Bezug auf das *Tocharische* sind die Verhältnisse dort noch zu wenig erforscht, als dass man sich mit irgendwelcher Bestimmtheit darüber äussern könnte; nur so viel ist klar, dass mediale und passivische Funktion in formeller Hinsicht nicht von einander getrennt sind, und dass, soweit wir jetzt wissen, keine Spuren darauf hindeuten, dass sie es jemals gewesen sind. Dabei ist besonders folgendes zu berücksichtigen: 1) die *r*-Formen werden promiscue in medialer und passivischer Funktion verwendet, und 2) auch andere, und zwar, wie es scheint, alte mediale Formen werden mit den *r*-Formen abwechselnd gebraucht.[2] Falls schon jetzt eine Schlussfolgerung aus diesen Tatsachen gezogen werden darf, so wäre es wohl diese: das Tocharische steht im Begriffe, das alte Medium durch eine vollständige *r*-Flexion zu ersetzen, hat aber keine besondere passivische Konjugation, wie sie die indoiranischen Sprachen besitzt, besessen, sondern hilft sich hier mit medialen Ausdrucksmitteln aus.

Sehr verwickelt scheinen die Verhältnisse in den *italischen* und *keltischen* Sprachen zu liegen; leider kenne ich auch letztere zu wenig, um eine durchgreifende Untersuchung veranstalten zu können. Deswegen können im folgenden nur einzelne Punkte berücksichtigt werden.

Wollte man nur vom Standpunkt des Lateins aus, wo ja deponentiale und passivische Funktion formell keineswegs getrennt sind, die Frage beurteilen, so würde wohl die Schlussfolgerung etwa die folgende sein: da, wie im folgenden näher entwickelt werden soll, die Endungen der *r*-Konjugation zu wesentlichen Teilen auf alten medialen Endungen aufgebaut zu sein scheinen und tatsächlich eine

[1] Sie wird mit grosser Vorsicht von DELBRÜCK Grdr. IV, 435 f. besprochen.

[2] Vgl. oben S. 44 A. 2.

Art Medium — das Deponenz nämlich — immer noch im Latein existiert, so lässt sich daraus schliessen, dass diese Sprache von Anfang an die passivische Funktion einzig und allein durch mediale Formen ausgedrückt und niemals eine besondere Passivkonjugation besessen hat. Dies wird m. E. noch dadurch bestätigt, dass die *r*-Formen der indoiranischen Sprachen nur vereinzelt passivische Bedeutung aufweisen und folglich von Anfang an nur an die mediale — nicht auch an die passivische — Funktion gebunden waren.

Dabei muss nun zuerst untersucht werden, inwieweit das tatsächlich vorliegende lateinische Deponenz wirklich mit triftigen Gründen als eine Fortsetzung des alten Mediums betrachtet werden kann. Am ehesten liesse sich wohl diese Vermutung dadurch beweisen, dass es möglich wäre, eine nicht zu geringe Anzahl lateinischer Deponentia auf alte Media tantum zurückzuführen; eine solche Untersuchung ist aber deswegen äusserst schwierig, weil es z. T. beinahe ganz unmöglich ist festzustellen, ob eine Verbalwurzel von Anfang an mediale oder aktivische Flexion gehabt hat.[1] Es darf uns deswegen nicht Wunder nehmen, dass ein derartiges Material mehr als gewöhnlich beschränkt wird; doch müssen natürlich nicht nur solche Deponentia mitgenommen werden, denen in anderen Sprachen verwandte Verba mit ausgeprägter medialer Flexion entsprechen sondern auch derartige, die sich durch ihre Bedeutung als deutlich medial kundgeben und zu irgendwelcher der von DELBRÜCK[2] aufgestellten Kategorieen von Media tantum gehören können — dies natürlich auch in dem Falle, wenn ihnen innerhalb der verwandten Sprachen kein Verbum mit klarer Medialflexion zur Seite steht.

Von hierhergehörigem Material habe ich natürlich keine vollständige Sammlung zusammenbringen können, die auch an diesem Orte ihrer Ausführlichkeit wegen schlecht passen würde. Ich hebe also im folgenden nur einzelne Beispiele vor:

am-plector, am-plexor 'sich umarmen, umfassen' ist offenbar als ein *reciprokes* Medium zu beurteilen, wie wir es z. B. in ai. *svájate* 'umarmt' u. s. w. finden; ebenso verhält sich wohl ohne Zweifel auch *luctor*[3] 'ringen', dessen ursprüngliche Bedeutung offenbar

[1] Vgl. DELBRÜCK Grdr. IV, 417—425.
[2] Grdr. IV, 417 ff.
[3] Im älteren Latein auch *lucto*.

etwa 'sich um einander winden, sich gegenseitig um einander biegen' gewesen sein muss.[1]

Ziemlich zahlreich vertreten — besonders im Griechischen — ist eine Kategorie von Media tantum, deren Bedeutung DELBRÜCK[2] ganz allgemein als 'Vorgänge im Gemüt' angiebt; hierher gehören der Bedeutung nach natürlich Deponentia wie *irascor* 'zürnen', *misereor* 'Mitleid fühlen' u. s. w.

Zahlreich sind nach DELBRÜCK l. c. p. 421 f. die Media tantum, welche 'einen Ton von sich geben, eine Äusserung tun' bedeuten, wie z. B. ai. *járate* 'knistert, rauscht', *śiṅkte* 'gibt einen schrillen Ton von sich, klingt, schwirrt', *bhâṣate* 'spricht, redet, ruft' u. s. w. gr. φθέγγομαι 'einen Ton von sich geben', ἀγοράομαι 'reden', λαβρέυομαι 'sich in Worten ergiessen' u. s. w. Herher gehören nicht wenige lateinische Deponentia, wie die folgenden:

baubor 'bellen' (von Hunden), das unzweifelhaft mit gr. βαύ-βαύ 'Nachahmung des Hundgebells', βαύζω 'belle, schmähe' und lit. *baũbti* 'brüllen (vom Rinde)' zusammengehört.[3] Auch in dem ndd. *pūpen* 'furzen'[4] scheint ein verwandtes Wort vorzuliegen; da ferner lat. *būbo* 'Uhu' und lit. *baublỹs*, *būblỹs* 'Rohrdrommel' sicher hierher gehört[5], deren Bedeutung in eine andere Sippe überleitet, so können wir wohl vermuten, dass **bau̯-b-*, **bŭ-b-* eine reduplizierte Form darstellt, und dass somit Wörter wie gr. βύας, βῦζα 'Eule', lat. *būtio* 'Rohrdrommel' und ferner ai. *buk-kāra-* 'Löwengebrüll', gr. βυκάνη 'Trompete', lat. *būcina* 'Waldhorn', *bucca* 'Wange'[6] u. s. w. hierher gehören.

fāri 'sprechen', *fateor* (auch in einzelnen Belegen *fatāri*) 'zugeben, erkennen', verschiedene Ableitungen von **bhā-* 'sprechen'; m. E. hat ai. *bhâṣate* am ehesten unorganisches *-ṣ-* und ist direkt hierher zu stellen.

---

[1] Über die Etymologie und Bedeutung von *luctor* und dessen Sippe vgl. PERSSON Beitr. p. 205 ff. (mit Lit.).

[2] Grdr. IV, 422 f.

[3] Sehr zweifelhaft ist wohl der Vorschlag von JOHANSSON KZ. XXXVI, 343, A. 3, nach dem auch gr. βαυβάω 'schlafen' eigentlich 'schnarchen' bedeuten und hierher gehören sollte.

[4] Über das damit verglichene lat. *bubere* vgl. PERSSON Beitr., p. 265 A 1.

[5] Vgl. auch lit. *bubénti* 'dumpf dröhnen', lett. *bubināt* 'wiehern'.

[6] Vgl. WALDE Et. Wb.[2] p. 99 f. sowie PERSSON Beitr. pp. 38 f. 241 ff. (bes. 250 ff.)

loquor 'sprechen' stellt man gewöhnlich[1] zu gr. λάσκω, ἔλακον, λέληκα 'sprechen, schreien', ληκέω 'töne, schreie' u. s. w. Den Vorrang vor dieser Etymologie, mit der sie kaum zu vereinen ist, verdient die bei CURTIUS Grundz.[5] p. 160; PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 43 dargestellte Herleitung aus **tloquor* und Zusammenstellung mit dem altirischen Deponenz *atluchur, atluchedar buidi* (beim Inf. *buide*) 'gratias ago, agit', *dutlluchur, du-n-tluch-ur* 'bitte' (3. Sg. *duthluchedar, dotluichethar, d-a-thluchethar;* 3. Pl. *du-thluchetar* u. s. w.).[2] Diese beiden weisen dann auf ein *italo-keltisches Deponenz* hin. Über etwaige Verwandte im Slavischen vgl. FICK Wb.[4] II, 139; PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 43.[3]

Ihrer Etymologie nach unklar sind *liceor* 'auf etwas bieten' und *pol-liceor* '(darbieten, s. anheischig machen), versprechen'[4], die freilich für sich genommen Verba des Redens, Sprechens sein könnten, ihrer Verwandtschaft mit *licet* 'feil sein, zum Verkauf ausgeboten werden; es ist erlaubt, steht frei' wegen aber kaum hierher gehören.

precor 'bitten', dem ausserhalb des Lateins keine mir bekannte mediale Flexion entspricht.

queror 'klagen, sich beklagen, wehklagen' ist in Bezug auf seine Etymologie freilich umstritten; m. E. ist aber die alte bei VANIČEK, FICK u. a. vertretene Zusammenstellung mit ai. *śvásiti, śvásati* 'atmet, seufzt, keucht' und aisl. *hvása*, ags. *hwæsan* die allein richtige.[5] Von *śvas-* scheinen mediale Formen erst im Epos belegt zu sein; eine ablautende Wurzel finden wir in *śuṣ-* 'pfeifen, zischen', das mit Ausnahme von RV. I, 61, 10 (*śuṣant-*) nur im Medium vorkommt: RV. VIII, 93 (82), 16: *ā́ śuṣe*, sonst überall nur das Part. *āśuṣāná-*. Eine alte mediale Flexion ist auf Grund dieser Formen und *queror* natürlich nicht ohne weiteres zu konstatieren. Zur Bedeutung von *queror* vergleiche man besonders griechische Media wie ὀδύρομαι, ὀλοφύρομαι, σκύζομαι, μέμφομαι u. s. w.

[1] Vgl. WALDE Et. Wb.[2] p. 440 mit Lit.

[2] PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 650.

[3] Eine andere Auffassung der slavischen Wörter vertritt jedoch v. BLANKENSTEIN IF. XXIII, 134.

[4] Vgl. WALDE Et. Wb.[2] p. 428.

[5] Anders OSTHOFF Perf. p. 496 f.; HIRT BB. XXIV, 289. Seine im Grdr. II, 1026; [2]I, 519 gegebene Zusammenstellung mit gr. κωκύω u. s. w. hat BRUGMANN l. c.[2] II: 3, 343 nicht wiederholt.

quirītor (neben *quirīto*) 'laut schreien, kreischen, klagen' gehört nach WALDE Et. Wb.[2] p. 636 zunächst zu *quīrīto, quirrīto* 'Nachahmung des Naturlauts des Ebers'; weitere Verwandte führt er nicht an, sie sind aber in dem neben **k̂u̯es-* (in *queror* u. s. w.) stehenden **k̂u̯eiṣ-* in aisl. *hvista* 'ins Ohr flüstern', *hvissa* 'sausen', *hviskra* 'summen, surren', ags. *hwisprian*, nhd. *wispern* dss.; ab. *svistati* 'zischen' u. s. w. zu erblicken.

ringor ist freilich nur in den Bedeutungen 'den Mund aufsperren und die Zähne fletschen, sich ärgern' belegt; da das Wort aber am ehesten mit VANIČEK, FICK, WALDE u. a. aus **ṛengor* entstanden ist und zu ab. *rę̨gnąti* 'hiscere', *rągъ* 'Schimpf, Hohn', serb. *regnuti* 'knurren' u. s. w. gehört, so werden wir es wohl doch mit einer Art Schallwurzel zu tun haben und dürfen somit das Wort hierher stellen.[1]

vītulor 'jubeln, einen Sieges- oder Lobgesang anstimmen, fröhlich sein' gehört offenbar hierher; zur Etymologie vgl. WALDE Et. Wb.[2] p. 845 (mit Lit.) und PERSSON Beitr. p. 347 f.

Zahlreich und in ihrer Bedeutung sehr stark wechselnd sind die Verba der Bewegung[2], von denen die folgenden angeführt werden mögen:

alūcinor (*hal(l)ūcinor*) bedeutet freilich 'gedanklos ins Blaue hinein reden oder handeln; faseln, geistesabwesend sein', doch die Verwandtschaft[3] mit gr. ἄλη 'Umherirren', ἠλάσκω 'irre umher', ἠλαίνω 'bin wahnsinnig', ἠλαίνομαι 'schweife umher', ἀλάομαι dss. u. s. w., lett. *alût, alûtēs* 'umher irren, sich verirren' stellt die ursprüngliche Bedeutung ausser Zweifel. Mediale Flexion kommt im Griechischen sowohl bei ἀλάομαι wie bei ἠλαίνομαι vor.

Als ein Verbum der Bewegung wäre am ehesten auch *cōnor* 'den Versuch machen, sich anstrengen' in Anspruch zu nehmen, falls die bei PERSSON Beitr. p. 161 f. vorgebrachte Etymologie

[1] Die weiteren etymologischen Anknüpfungen, die FRÖHDE BB. VI, 183 und V. ROZWADOWSKI Rozpr. ak. um. w. Krak., wydziat filol. Ser. II, tom. XIII, 254 f. vorgeschlagen haben, scheinen mir nicht überzeugend. Gegen WALDE Et. Wb.[2] p. 656 und HOLTHAUSEN IF. XXV, 151 glaube ich aber an VANIČEK's Verbindung von *ringor* mit *rixa* 'Zank, Streit', *rixor* 'zanken'.

[2] DELBRÜCK Grdr. IV, 422.

[3] An Entlehnung aus dem Griechischen (THURNEYSEN Thes. s. v.) glaube ich kaum.

(: gr. κονέω u. s. w.) richtig wäre, wovon ich jedenfalls nicht völlig überzeugt bin.[1]

lābor 'gleiten, schlüpfen' (neben *lābo, -āre* 'wanken' führt man m. E. am besten mit CURTIUS und FICK zu ai. *lámbate* (*rámbate*) 'hängt herab, senkt sich, hängt sich an'[2], das durchgehend mediale Flexion zeigt.

nītor 'sich stemmen, stützen; sich in die Höhe stemmen, klettern' zur Wurzel **kneiǵʰ-* 'sich neigen, sich bücken' (vgl. *cōnīveo* u. s. w.)[3] muss wohl ohne Zweifel auch als ein Verbum der Bewegung beurteilt werden.

Unklar ist ob hierher *præ-stōlor* 'bereit stehn, auf jemanden oder um etwas zu empfangen, warten' zu führen ist, da der mangelnden Etymologie wegen die Grundbedeutung des Wortes nicht festgestellt worden ist.[4]

Eins der deutlichsten und sichersten Beispiele eines lateinischen Deponenz, das aus einem alten Medium tantum erwachsen ist, bildet *sequor* 'folgen', dem ai. *sácate*, gr. ἕπομαι und das air. Dep. *-sechethar* zur Seite stehen.[5]

In seiner Bedeutung klar ist *vagor* 'umherschweifen', dem jedoch in anderen Sprachen keine medialen Formen entsprechen.

vēnor 'jagen' erweist sich durch Bedeutung und Verwandtschaft[6] als hierhergehörig.

Zu diesen Beispielen, die sich jedenfalls teilweise klar und unzweifelhaft in bestimmte Kategorieen einordnen lassen, stellen sich nun eine Reihe anderer Deponentia, die man aus dem Grunde als Media tantum in Anspruch nehmen darf, weil ihnen in verwandten Sprachen die eine oder andere deutlich mediale Verbalbildung zur Seite steht.[7] Absolute Gewissheit, dass hier oder da ein wirkliches Medium tantum vorliegt, lässt sich natürlich nicht immer erzielen. Ich erwähne die folgenden Beispiele:

[1] Vgl. auch die bei WALDE Et. Wb.[2] p. 186 f. angeführte Literatur.

[2] Anders OSTHOFF IF. V, 311; WALDE l. c. p. 402 u. a.

[3] Vgl. SOMMER Handb.[2] p. 610.

[4] Vgl. WALDE l. c. p. 608 f.

[5] Im Avesta finden sich sowohl *hačaite* als *hačaiti*; doch findet sich von etwa einem Dutzend Belegen in den Gāthā's, soviel ich sehe, nur ein aktivisches (*sčantū*, Y. 53, 2).

[6] Zur Etymologie vgl. zuletzt PERSSON Beitr. p. 511 ff.

[7] Man vergleiche zum folgenden DELBRÜCK Grdr. IV, 423 f.

cunctor 'zögern, zaudern' < **concitor*, ein Frequentativ zu einem älteren **concōr* = ai. *śaṅkate* 'schwankt, zweifelt, ist besorgt, fürchtet'.

expergīscor 'erwache'; das nur entfernt verwandte ai. *járate* 'erwacht' bei Seite lassend kann man auf die medialen Formen in av. *fra-γrisəmnō* und in gr. ἔγρετο (Aor.) 'erwachte, war wach' (z. B. Il. 7, 434: ἀμφὶ πυρήν . . . ἔγρετο λαός; Od. 15, 46: ἔγρεο 'wach auf!') hinweisen; daneben aber eine Menge aktivischer Formen in verschiedenen Sprachen.

fungor 'etwas verwalten, verrichten, vollziehen, mitmachen' ist seiner Etymologie nach umstritten[1]; nach OSTHOFF IF. V, 293 ff. und WALDE Et. Wb.[2] p. 326 wäre *fungi aliquā re* eigentlich 'sich von etwas frei machen, sich einer Sache entledigen' (also Abl. separativus), woneben dann *dēfungor* 'sich einer Sache entledigen, loskommen; sterben' und *perfungor* 'völlig mit etwas fertig werden, überstehn'; Verwandtschaft bestände dann mit av. *baog-* 'lösen, ablegen; befreien, retten', got. *usbaugjan* 'ausfegen, auskehren' u. s. w. Dass diese Wörter in ihren Bedeutungen mit *fungor* näher verwandt sein sollten, leuchtet mir aber absolut nicht ein. Vielmehr sehe ich in der alten Zusammenstellung mit ai. *bhuj-: bhunákti* und *bhúṅkte* (im RV. meistens mediale Flexion) 'geniessen, benutzen, essen, verzehren' die einzig richtige Erklärung des Wortes. Man beachte nämlich, dass: 1) *fu-n-g-or* und *bhu-ná-k-ti, bhú-ṅ-k-te* in der Stammbildung völlig übereinstimmen; 2) das altindische Verbum früher medial gewesen zu sein scheint, was zum *Deponenz fungor* sehr gut passt, und 3) *bhuj-* in der älteren Sprache nur mit Instrumentalis konstruiert wird[2], was offenbar der Konstruktion *fungi aliquā rē* sehr nahe kommt. Das alte Medium tantum, das m. E. durch *fungor* und ai. *bhúṅkte* erwiesen wird, hatte also wahrscheinlich die Bedeutung 'sich einer Sache bedienen, von einer Sache geniessen, brauchen' u. s. w., aus der sich die Bedeutung von *fungor* ganz gut erklären lässt.

Mit *fruor* 'geniessen', *frūniscor* dss. hat wohl ai. *bhuj-* doch wenigstens unmittelbar nichts zu tun, vgl. die bei WALDE Et. Wb.[2] p. 320 zitierte Literatur.

---

[1] Vgl. zuletzt COLLITZ Das schwache Prät. p. 41 f.

[2] Vgl. DELBRÜCK Ai. Syntax p. 132 f.; SPEYER GIAPh. I: 6, 12.

Ein altes Medium mit passivischer Bedeutung liegt dem Deponenz *(g)nāscor* 'geboren werden' sowie ai. *jā́yate* dss., gr. γίγνομαι, air. *ro-génar, gainithir* zu Grunde.[1] Da alle Sprachen verschiedene Präsensbildung zeigen, kann nicht entschieden werden, zu welcher von ihnen die mediale Flexion von Anfang an gehörte.

medeor 'heilen' gehört mit av. *vī-māδayante,* °*māδayanta* 'als Arzt behandeln' zusammen.[2]

meditor 'über etwas nachdenken', vgl. air. *midiur* 'cogito, iudico'; mediale Flexion in gr. μέδομαι 'bin auf etwas bedacht', μήδομαι 'ersinne, fasse einen Beschluss'.

mereor 'verdienen, erwerben', vgl. gr. μείρομαι 'erhalte Anteil'; die Grundbedeutung ist natürlich 'für sich erwerben'.

miniscitur pro reminiscitur antiquitus dicebatur Paul. Fest. p. 88 Th. de P., *reminiscor* 'sich erinnern'; eine alte mediale Flexion zeigen ai. *mányate,* av. *mainyeite,* gr. μαίνομαι, μνάομαι, wozu auch das air. Deponenz *do-muiniur.* Im Latein ist das ursprüngliche Verbum in eine *-sḱo*-Bildung umgeändert worden, doch die mediale Flexion ist als deponentiale erhalten geblieben.[3]

morior 'sterben' hat neben sich ein altes indoiranisches Medium: ai. *márate, mriyate* und av. *miryeite.*

Was *orior* 'sich erleben, aufsteigen, entstehen, geboren werden' betrifft, so darf man wohl an die bei Homer häufigen medialen Formen wie ὤρετο, ὦρτο, ὄροντο, ὀρέοντο, ὄρσο, ὄρσεο, (ὄρσευ) u. s. w. erinnern, die auf ein altgriechisches Medium hinweisen.

ulciscor 'für etwas Rache nehmen, sich an jmdn rächen' führt man gewöhnlich mit *ulcus* (St. *ulces-*) 'Wunde' zusammen[4]; da *ulcus* ja ohne Zweifel = ai. *árśas-* 'Hämorrhoiden' ist, darf man vielleicht *ulciscor* mit dem medialen Partizip *arśasānā-* 'verletzend, zu schädigen suchend' (RV. I, 130, 8; II, 20, 6; VIII, 12, 9; X, 99, 7) zusammenstellen.

[1] Vgl. DELBRÜCK Grdr. IV, 423.

[2] Über weitere Verwandtschaft mit *mad-* 'nass sein, sich berauschen, sich ergötzen', das wenigstens im Avesta medial ist, vgl. WALDE Et. Wb.[2] p. 471. Mir kommt dies nicht besonders überzeugend vor.

[3] Hierher gehört wohl auch *mentior* 'lügen', eigl. 'ersinnen, ausfindig machen', vgl. WALDE Et. Wb.[2] p. 476.

[4] So BRÉAL, WHARTON, WALDE u. a. Anders PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 126.

vereor 'ängstlich beobachten, ehrfurchtsvoll scheuen, verehren, fürchten' vergleicht man vielleicht am besten mit gr. ἐπὶ ὄρονται, ὄρονται 'beaufsichtigen'.

Andere Deponentia wiederum lassen sich weder in eine bestimmte Kategorie einrangieren, noch haben sie in anderen Sprachen Entsprechungen in medial flektierenden Verben, wie z. B. *hel(l)uor* 'schwelgen und prassen', *lurcor* (neben *lurco*) 'schlemmen fressen', *mercor* 'handeln', *minor* 'überragen, drohen', *opīnor* 'meinen'[1], *patior* 'leiden', *reor* 'berechnen, meinen', *ruspor* (neben *ruspo*) 'durchforschen, untersuchen'[2], *sōlor* 'trösten, lindern', *utor* 'brauchen, benutzen' u. s. w.[3]

Schon aus dieser äusserst kurzgefassten Musterung geht doch zur Genüge hervor, dass sich im Latein eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Deponentia findet, die sich teils in Kategorieen einreihen lassen, die aus indoiranischen und griechischen Media tantum bestehen, und an denen somit vom Anfang an mediale Flexion gehaftet hat, teils auch etymologische Verwandte besitzen, denen im Indoiranischen und Griechischen mediale, in den keltischen Sprachen deponentiale Flexion zukommt. Dass letztere von Anfang an Media tantum gewesen sind, darf wohl kaum bezweifelt werden — ich weise auf Beispiele wie *morior* oder *re-miniscor* hin. Von diesem Gesichtspunkt aus wird also der Gedanke vollauf bestätigt, dass das lateinische Deponenz eigentlich nur eine Veränderung und Entwicklung des alten Mediums ist; der Grundunterschied zwischen dem Latein und den Sprachen, die das Medium unverändert erhalten haben, ist also derjenige, dass im Latein eine Reihe völlig alleinstehender Medialbildungen, die von jedem Zusammenhang mit dem Aktivum gelöst worden sind, entstanden ist. In dieser Weise ist innerhalb des Lateins das alte Medium ausgestorben und als dessen Nachfolger das Deponenz eingetreten. Doch

[1] Zur Etymologie vgl. zuletzt Rozwadowski Rev. slav. 2, 99 ff.; Brugmann Grdr.[2] II: 2, 816; 3, 301; IF. XXIX, 234 f.; S. Pantzerhielm Thomas Nord. Tidskr., 4de Række I, 149.

[2] Zur Etymologie vgl. Persson Beitr. p. 305 ff.

[3] Unklar ist *vēscor* 'essen, sich wovon nähren' (auch = *uti, frui*, Munro ad Lucr. V, 72), das man bisweilen zu ai. *vas-* 'essen', nur Intens. Med. *vāvase*, hat führen wollen. Doch ist es sehr zweifelhaft, ob wirklich *vas-* 'essen' existiert, und zudem kann *vēscor* sehr gut aus **vĕ* + *escor* erklärt werden. S. Niedermann IF. X, 252 f.; Walde Et. Wb.[2] p. 826.

ist, wie eben gesagt, die Bedeutung einer Menge Deponentia derart und ihr Zusammenhang mit alten Media tantum so klar, dass man vom Standpunkt des Lateins sehr wohl behaupten darf, das *Uritalische* hätte sowohl das alte Medium unverändert erhalten wie auch gewisse durch *r* gekennzeichneten Formen, die ihrer Bedeutung gemäss medial waren, ererbt; später ist dann durch Zusammenstellung dieser beiden Kategorieen — worüber weiter unten — ein neues *r*-Medium gebildet worden, das sich allmählich in zwei Konjugationen gespaltet hat: in das für sich alleinstehende Deponenz mit aktivischer oder medialer Bedeutung sowie in das formell davon nicht getrennte Passivum, das natürlich in den intimsten Zusammenhang mit dem Aktivum gestellt worden ist.

Werfen wir dann einen Blick auf die *oskisch-umbrischen* Dialekte, so lassen sich die Verhältnisse hier wegen der Geringfügigkeit des einschlägigen Materials sehr schlecht beurteilen. Dass ein Deponenz ebenso wie im Latein existiert hat, darf wohl nicht bezweifelt werden; doch sind nur ein paar Formen belegt, die wir mit etwaiger Sicherheit als deponential in Anspruch nehmen können: schon in uritalischer Zeit scheint deponentiale Flexion bei der Verbalwurzel **her-*, **hor-* 'velle, cupere, hortari 'zu Hause gewesen zu sein', was wir aus umbr. *herifi* und *herter, herte, herti, hertei* neben lat. *horior* und *hor(i)tor* schliessen dürfen.[1] Deponential — nicht passivisch — sind wohl auch ork. *loufir* 'vel' neben lat. *libet, lubet* und *karanter* 'vescuntur'[2]; mit Ausnahme dieser vereinzelten Formen aber sind alle übrigen offenbar als passivisch zu fassen. Ein formeller Unterschied zwischen Deponenz und Passivum macht sich also auch hier nicht bemerkbar, da ja *loufir*, das die im Latein nicht vorhandene Kategorie von Bildungen vertritt die das *r* ohne dazwischentretende Personalendungen unmittelbar an den Stamm legen, deponential ist. Inwieweit sich ein Bedeutungsunterschied zwischen diesen und den mit den lateinischen identischen Formen vorfindet, muss unten weiter untersucht werden.

Vom Gesichtspunkt der Bedeutung aus lassen sich als die *italischen* Sprachen folgendermassen beurteilen: das Deponenz ist

[1] Die aktivischen Formen, die belegt sind, z. B. osk. *herest* 'volet', umbr. *heriest* dss., *heris—heris* 'vel—vel' sind wohl als Neubildungen zu betrachten.

[2] Mit gr. κορέννυμι 'sättigen', lit. *szérti* 'füttern' u. s. w. verwandt nach BUGGE Ait. Stud. p. 45 ff. Anders THURNEYSEN Thes. s. v. *caro*.

eine Fortsetzung des alten Mediums, das als verbale Hauptform verschwunden ist, obwohl es wahrscheinlich noch im Uritalischen (oder vielleicht eher im *Italo-keltischen* erhalten war); aus dem Medium entstand auch eine passivische Konjugation, die in formeller Hinsicht vom Deponenz nicht getrennt ist. Es soll auch bemerkt werden, dass im grossen und ganzen die Deponentia eine wenig zahlreiche und wahrscheinlich im Absterben begriffene Kategorie bilden, wenn auch hie und da im späteren Latein deponentiale Flexion eingetreten ist, wo in der älteren Periode aktivische gewaltet hat.[1] Daraus erklärt sich wohl z. T. auch das spärliche Auftreten der Deponentia in den oskisch-umbrischen Dialekten.

Gehen wir dann weiter zu den *keltischen* Sprachen über, so kann niemand daran zweifeln, dass dort die deponentiale Flexion sich in einer schon sehr fortgeschrittenen Periode des Absterbens befindet. Bekanntlich ist es nur im *Irischen*, und auch dort in sehr beschränkter Ausdehnung, erhalten, während es ja in den *brittannischen* Sprachen mit einer einzigen Ausnahme (kymr. *gwŷr*, korn. *gor*, bret. *goar*, *gwer*)[2] völlig ausgestorben ist. Wir müssen uns also hier ausschliesslich mit dem irischen Deponenz beschäftigen; und mit jenem verhält es sich ja so, dass schon in den ältesten Sprachperioden aktivische Formen überall im Begriff sind in die deponentiale Flexion einzudringen.[3] Aus dem Verzeichnis bei DOTTIN Désinences p. 225 ff., das in Bezug auf die älteste Sprachperiode vollständig zu sein beansprucht, kann man sich darüber eine Vorstellung bilden, wie geringfügig eigentlich das einschlägige Material schon in der ältesten Sprachüberlieferung ist.[4] Leider sind ja eine Menge irischer Deponentia noch etymologisch ungedeutet; aber aus einzelnen Beispielen, die im folgenden angeführt werden sollen, geht doch unzweideutig ein gewisser Zusammenhang mit der medialen Flexion in anderen Sprachen hervor. Bei der Behandlung lateinischer Deponentia wurden schon erwähnt *ro-génar*, *gainithir* 'wird geboren', vgl. *(g)nāscor; midiur* 'urteile, beurteile', vgl. *meditor;*

[1] Vgl. z. B. *nanciscor* neben archaischem *nancio, -īre* u. s. w.

[2] Daneben im Altkymrischen ein paar vereinzelte Formen, vgl. oben S. 49 f.; kymr. *hebyr* ist zweifelhaft.

[3] Vgl. THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 309.

[4] Vgl. auch STRACHAN Trans. Phil. Soc. 1891–94, p. 444 ff.; PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 450 ff.

muiniur, ·muinethar 'denkt, meint', vgl. *(re)-miniscor; sechethar* 'folgt', vgl. *sequor; atluchur (buidi)* 'ago gratias', vgl. *loquor*. Von anderen Deponentien können etwa die folgenden in Betracht kommen:

ág- 'fürchten': *ad-n-agur sa, ni ágor, -agadar, -agether* u. s. w. aus **ōgh-* mit derselben Ablautstufe wie got. *ōgjan* 'fürchten'; mediale Flexion zeigen gr. ἄχομαι, ἄχνυμαι, ἀκαχίζομαι, ἄχθομαι 'besorgt, betrübt sein'.

glád- 'anreden': *adgládur, adgladaither su, adgládathar* u. s. w. wird wohl von PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 538 mit Recht zu ai. *hrād-* 'tönen, lauten' (*avyakte śabde* Dhp.): *hrādate* (aktivische Formen sind nur im Kausativ belegt) gestellt.[1]

Diese beiden Beispiele gehören offenbar zu der Kategorie, die von DELBRÜCK als 'einen Ton von sich geben' rubriziert wird. Ein Verbum der Bewegung liegt vor in:

lu- 'sich bewegen': *da-na-m luur, follúur* (die übrigen Formen scheinen aktivisch zu sein); *lu-* < **pleu-*, **plu-* hängt offenbar in Form und Bedeutung mit ai. *pru-* : *právate* 'springt auf, eilt hervor', *plávate* 'schwimmt, schwebt, springt auf', av. *ava nifrāvayente* 'sie lassen im Fluge heimkehren' (Yt. 13, 70), *us.fravånte* 'sie steigen auf' (Yt. 8, 40), + *fraſravaite* 'bewegt sich taumlend vorwärts'[2] am nächsten zusammen.

Zu *ro-cluiniur* 'höre' (mit lat. *cluo* u. s. w. verwandt) fehlen, soviel ich sehe, mediale Gegenstücke in anderen Sprachen; ebenso zu *siss-* 'stehen': *ar-a-sissiur, -sissedar* u. s. w. (zu lat. *sisto* u. s. w.). Andere Deponentia sind leider etymologisch unklar wie *cuir-* 'legen, setzen, werfen': *ar-in-d-chuiriur* u. s. w.[3]; *laim-* 'wagen': *ro-laumur, -laimur, -lomur* u. s. w.[4] Wieder andere sind wohl Denominativa wie *labr-* 'sprechen': *no-labrither, labratar* u. s. w., das nach PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 7 aus *labar* 'redselig', kymr. *llafar* 'speech, loud' abgeleitet sein soll; diese Wörter sollen nun weiter

[1] Über andere Etymologieen des indischen Wortes s. UHLENBECK Ai. et. Wb. p. 362 b.

[2] Zu diesen Wörtern vgl. besonders OSTHOFF Et. Par. I, 336 ff.

[3] In absoluter Flexion tritt statt *cuir-* ein anderes Verbum *fo-cerd-*, das aktivisch flektiert, ein, vgl. PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 381, 498 (mit Lit.).

[4] Nach ERNAULT Dict. 322; PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 561 hängt dieses Wort mit *lám* 'Hand' zusammen, was mir wenig glaublich scheint.

mit lat. *labrum, labrium* verwandt sein[1], was mir ganz unannehmbar scheint. Viel besser scheint mir die von FICK a. a. O. fragend vorgeschlagene Verbindung mit gr. λάβρος 'heftig, andringend', λαβρεύομαι 'in heftigem Ton, unverschämt sprechen' (Od. 23, 474, 478), λαβραγόρης 'Schwätzer, Prahler' (Od. 23, 479), λαβράζω = λαβρεύομαι (Nic.).[2] Denominativ ist auch *samal-* 'vergleichen': *n-a-samlur, -samlathar* u. s. w. (mit. lat. *similis, simulo* u. s. w. verwandt) u. a.

Es ist also deutlich, dass verschiedene der weitverbreitetsten deponentialen Temata des Altirischen mit Verben, die in anderen Sprachen mediale Flexion zeigen, in nahem etymologischem Zusammenhang stehen. Auch vom Standpunkt der *keltischen* Sprachen aus dürfen wir also wohl dieselbe Behauptung wagen, die eben in Bezug auf die *italischen* gemacht worden ist, dass das Deponenz als eine Fortsetzung des alten Mediums entstanden ist.[3] Dagegen sind ja die keltischen Sprachen insoweit von den italischen verschieden, als das Passivum von dem Deponenz in formeller Hinsicht scharf getrennt ist und somit jedenfalls nicht unmittelbar aus dem alten Medium abgeleitet werden darf. Darauf komme ich weiter unten zurück.

Da ich also im vorhergehenden erwiesen zu haben glaube, dass das Deponenz der *italischen* und *keltischen* Sprachen von dem Gesichtspunkt der Bedeutung aus unschwer als der direkte Nachfolger des alten, im *Italo-keltischen* noch erhaltenen, Mediums betrachtet werden kann, und es ferner feststeht, dass sich das Passivum in den beiden Sprachgruppen grösstenteils nach verschiedenen Linien entwickelt hat, bleibt es also jetzt übrig zu untersuchen, wie sich die verschiedenen *r*-Endungen, die in diesen Sprachen das Deponenz und das Passivum kennzeichnen, entwickelt haben. Dabei ist es klar, dass man die Formen am besten in zwei grosse Kategorieen

[1] Anders FICK Wb.[4] II, 239.

[2] Diese Wörter sind von SCHULZE KZ. XLII, 233; WALDE Et. Wb.[2] p. 638 aus **ῥαβρο-* erklärt, von BOISACQ Dict. ét. p. 547 wiederum zu λάζομαι, λαβεῖν gestellt worden. Beides scheint mir wenig annehmbar zu sein.

[3] Dies wird von THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 309 ohne jede Einschränkung behauptet.

einteilt, je nachdem das *r* mit oder ohne dazwischengeschobener Personalendung dem Stamm beigefügt werden. Wir haben es also mit den folgenden beiden Abteilungen zu tun:

I. *Formen, in denen r allein die Personalendung bildet.*

II. *Formen, in denen r durch Vermittlung älterer Medial- (oder Aktiv-)endungen dem Stamm beigefügt werden.*

Die Untersuchung wird insoweit etwas vereinfacht, als das *Tocharische* nur Formen der zweiten Kategorie zu kennen scheint; jedenfalls sind noch keine, die der ersten zugeführt werden können, entdeckt worden.

I. Dieser Abteilung gehören nur gewisse Verbalbildungen der *Oskisch-umbrischen* Dialekte, die fast ausschliesslich *passivische* Bedeutung zeigen, sowie die *Passivkonjugation* der *keltischen* Sprachen.

Von den *oskisch-umbrischen* Formen haben alle mit Ausnahme von *loufir* 'vel', das Deponenz zu sein scheint, rein *passivische* Bedeutung und werden am besten mit 'man'-Sätzen wiedergegeben.[1] Sie gehören alle der *3. Person* an, nur mit Ausnahme einiger *imperativischen* Formen, die als *2. Personen* aufzufassen sind. Wenn man nun die verschiedenen Bildungen näher zu analysieren sucht, so zeigt sich etwa folgendes: *loufir* ist aus einem älteren **louf-ē-r* entstanden, das neben aktivischem **louf-ē-t* steht, *ferar* wiederum aus älterem **fer-ā-r* neben aktivischem **fer-ā-t;* in derselben Weise verhalten sich auch die dem *Perfekt* gehörigen Formen wie osk. *sakrafir*, umbr. *pihafei, pihafi* u. s. w. Was die *imperativischen* Formen auf osk. *-mur* (*censamur*), umbr. *-mu, -mumo* betrifft, die offenbar auch hierher zu stellen sind, so gehören sie natürlich mit den altlateinischen Personen der *2.* und *3. Sing. Pass.* auf *-mĭnō* (*fruimino, profitemino* u. s. w.) zusammen[2] und zeigen ein einer derartigen oder ähnlichen Endung zugefügtes *r* auf. Aber in den Formen wie **louf-ē-r, *fer-ā-r* u. s. w. zeigte es sich andererseits, dass die aktivische Personalendung *-t* durch ein deponentiales oder passivisches *-r* ersetzt worden ist, das für sich allein die Endung bildet. Ihrer Bedeutung nach sind jene Formen unzweifelhaft *singularisch* und lassen sich also mit ZIMMER u. a. nicht als alte Formen der *3.*

[1] Vgl. BRUGMANN Grdr. II, 1391.

[2] Vgl. SOMMER Handb.[2] p. 520.

Plur. auffassen; es wäre ja doch vielleicht möglich, die Formen, die ein einfaches *r* als Personalendung zeigen, als von Anfang an für Singular und Plural gemeinsam aufzufassen, worauf ich hier nicht weiter eingehe.

Um nun weiter auf die Bedeutung dieser Bildungen zurückzukommen, so scheint BRUGMANN Grdr. II, 1391 am ehesten der Auffassung hinzuneigen, dass sie von Anfang an *passivisch* gewesen sind und dem Impersonalis des Lateins (z. B. *legitur Vergilium* u. s. w.) am nächsten entsprechen.[1] Dann muss man aber unvermeidlich annehmen, dass schon in *italo-keltischer* Zeit — denn das *keltische* Passivum wäre ja solchenfalls als ursprünglich zu betrachten — eine besondere Passivkonjugation, in der das *r* unmittelbar dem Verbal- oder Tempusstamm zugefügt wurde, sich entwickelt hätte, die mit dem alten Medium überhaupt nichts zu tun gehabt hätte. Diese Auffassung setzt dann weiter voraus, dass einst auch im Latein eine derartige Konjugation existiert hätte, die dann aber spurlos verschwunden wäre. Zieht man nun die Konsequenzen jener Ansicht, so würde man einerseits *sequatur*, das einer medialen Form entstammt, für ursprünglich halten, während andrerseits *feratur*, das an die Stelle eines älteren **ferar* (= osk. *ferar*, ir. *do-berar*) getreten wäre, als nicht ursprünglich gehalten werden müsste. Der Grund einer derartigen Substitution ist aber m. E. nicht einzusehen, da ja passivische und deponentiale Konjugation in ihren Bedeutungen völlig getrennt sind, und somit keine Ursache sich vorfand, erstere nach letzterer umzubilden. Da es mir nun glaublicher scheint, dass im *Italo-keltischen* wie in anderen Sprachen das Passivum dem Medium, von dem es formell nicht getrennt war, entstammt, so darf man wohl eher annehmen, dass die fraglichen Formen von Anfang an *medial* gewesen und erst später *passivisch* geworden sind. Man kommt dann dahin anzunehmen, dass wir in der ursprünglichen medialen Flexion der *3. Personen Sing. Plur.* neben einander Formen, die auf **-tai̯*, **-lo* (*bharate:* φέρεται und *á-bharata:* ἐ-φέρετο) und **-ntai̯*, **-nto* (*bhárante:* φέρονται und *á-bharanta:* ἐ-φέροντο) ausgingen, und Formen auf *-r*, z. B. **bher-ā-r* (osk. *ferar*, ir. *do-berar*), die flexionslos d. h. im Singular

[1] Diese Auffassung stimmt mit der bei LINDSAY-NOHL Die lat. Sprache p. 601 f. vertretenen sehr nahe überein.

und Plural und möglicherweise auch in primären und sekundären Tempora identisch waren, gehabt hätten.[1]

Gegen die Auffassung dieser Formen als ursprünglich *mediale* (= *deponentiale*) — nicht *passivische*, da ich ja auch das *italokeltische* Passivum als ursprünglich und dem alten Medium entsprungen auffasse — spricht wohl auch das *keltische* Passivum nicht. Ein wirkliches *Passivum* wird ja in diesen Sprachen nicht durch die der *3. Person* gehörigen und durch pronominale Infigierung auch den übrigen Personen angepassten *r*-Formen ausgedrückt, sondern einzig und allein durch Partizipialbildungen im Verein mit Formen des Hilfsverbums 'sein'[2]; dagegen bezeichnet man diese 'passivischen' *r*-Formen der keltischen Sprachen mit besserem Recht als 'impersonell'. Da also hier wie in anderen Sprachen ein eigentliches *Passivum* jüngeren Datums ist und durch eine Art periphrastische Konjugation ausgedrückt wird, ist es wohl doch am glaublichsten, dass wir in diesen *r*-Formen, die übrigens in vielen Fällen mit den deponentialen absolut identisch sind, Bildungen sehen dürfen, die ursprünglich dem Deponenz angehörten, später aber die Bedeutung eines Impersonalis übernommen haben. Ich komme also zu der Auffassung, dass wir in den Verbalformen der *oskisch-umbrischen* Dialekte und der *keltischen* Sprachen, deren Personalendungen nur durch einfaches *r* gebildet werden, nicht *passivische*, sondern *deponentiale* (= *mediale*) Formen zu erblicken haben, die später *passivische* oder eher *impersonelle* Funktion übernommen haben, ebenso wie es die medialen Formen anderer Sprachen gethan haben.[3] Inwieweit — wie THURNEYSEN geneigt ist anzunehmen[4] — in ursprachlicher Zeit dem *r* irgend ein Vokal nachfolgte,

[1] Bis zu einem gewissen Grade stimmt hier meine Auffassung mit derjenigen ZIMMERS überein (vgl. oben S. 18 f.). Doch teile ich seine Meinung, nach der jene Formen von Anfang an *aktivisch* waren, nicht und ebensowenig diejenige von der Ursprünglichkeit der absoluten und konjunkten Flexion der keltischen Sprachen (vgl. Excurs I unten).

[2] Vgl. oben S. 54. Gewissermassen wirft dies Verhältnis wohl auch auf das lateinische Passivum Licht, worüber weiter unten.

[3] Man beachte auch den Umstand, dass das einzige uns überlieferte *gemeinkeltische* Deponenz, nämlich ir. *ro-fetar* = kymr. *gwŷr*, korn. *gor*, bret. *goar, gwer* eine Grundform voraussetzt, wo das *r* ohne Vermittlung einer anderen Personalendung direkt an den Stamm gelegt worden ist.

[4] Vgl. oben S. 24 f.

lasse ich lieber bei Seite; jedenfalls ist diese Frage für die Ansicht, die ich hier vorgetragen habe, absolut gleichgültig. Vorausgesetzt auch, dass die ursprüngliche Endung nicht *-*r* sondern *-*ro* (denn kein anderer Vokal als *o* kann doch der keltischen Sprachen wegen vorausgesetzt werden) war, so würde ein solches Verhältniss doch keine Rolle spielen, da wir eine derartige Endung doch mit irgendwelcher ausserhalb der *italischen* und *keltischen* Sprachen existierenden nicht gleichsetzen können. Die einzige Form, die hier in Frage gestellt werden könnte, wäre das ai. *aduhra;* jene Bildung ist aber bei weitem zu problematisch, als dass man darauf weitere Aufschlüsse bauen könnte.

Meine Ansicht bleibt also diejenige, dass in der Ursprache neben den gewöhnlichen Medialendungen der *3. Person. Sing. Plur.* auf *- *tai̯*, **-to* und **-ntai̯*, **-nto* auch eine *durch einfaches* **-r* (*ev.* **-ro*) *gekennzeichnete Endung bestand, die den eben besprochenen oskisch-umbrischen Verbalbildungen vom Typus loufir, ferar u. s. w. sowie dem sogenannten Passivum* (*Impersonalis*) *der keltischen Sprachen zu Grunde liegt.*

II. In Bezug auf jene Endungen wiederum, in denen *r* mit einer alten Medialendung zusammengestellt worden ist, scheint es mir, dass die eben vorgetragene Auffassung die Problemstellung wesentlich vereinfacht. Offenbar müssen wir auch hier mit den *3. Personen* anfangen, in welchen doch die *r*-Endungen ursprünglich zu Hause gewesen zu sein scheinen. In diesen Personen hatte nun die Ursprache nach Ausweis der indoiranischen Sprachen und des Griechischen die folgenden *medialen* Endungen, nämlich: 1) in Primärtempora **-tai̯*, **-ntai̯*, und 2) in Sekundärtempora **-to*, **-nto;* daneben fand sich auch nach der eben vorgetragenen Vermutung eine Endung **-r* (ev. **-ro*), die für Singular und Plural gemeinsam war. Da also in denselben Personen mehrere Endungen sich vorfanden, kann man sich ja einerseits die Entwicklung denken, dass die eine Art von Endungen die andere völlig verdrängt hat, wie es im Griechischen der Fall ist, wo sich ja absolut keine Spur einer *r*-Endung erhalten hat[1]; andrerseits können aber auch

[1] Vgl. oben S. 4. A. 2.

beide Arten von Endungen zusammengefügt worden sein, wodurch dann eine ganz neue Kategorie von Endungen entstanden ist. Offenbar ist sowas im Altindischen zu Stande gekommen, wo ja das *r*-Element vor die anderen Endungen getreten ist, so dass Komplexe wie *-ran, -rata, -ranta* u. s. w. entstanden sind; doch ist oben[1] hervorgehoben worden, dass es höchst wahrscheinlich oder sogar ziemlich sicher ist, dass wir es hier mit rein *altindischen* Neubildungen zu tun haben. Jedenfalls haben sie — mit einer einzigen Ausnahme — in keiner anderen Sprache, nicht einmal im Avestischen eine Entsprechung.

Freilich konnte ja nun auch die Zusammenstellung des *r* mit anderen Medialendungen den entgegensetzten Weg gehen, so nämlich, dass Endungen vom Typus **-taı̯ + r, *-ntaı̯ + r* und **-to + r, *-nto + r* entstanden; in dieser Weise müssen wir uns nun auch nach THURNEYSEN, BRUGMANN, SOMMER u. a. die Entstehung der italischen und irischen *Deponentia* denken. Am einfachsten scheint sich ja unzweifelhaft die Sache im Latein zu stellen, denn es scheint mir für diese Sprache das beste zu sein, einfach auf die schon von WESTPHAL[2] gegebene Erklärung zurückzugreifen, nach welcher Formen wie *sequitur, sequontur* ganz einfach aus den alten Medialformen der *sekundären* Tempora **seque-to, *sequo-nto* bestehen, zu denen dann das *-r* (ev. *-ro*) gesetzt worden ist, so dass **seque-to-r(o), *sequo-nto-r(o)* entstanden. Um zur Erklärung jener Formen weiter auszugreifen, wie es SOMMER Handb.[2] p. 492 f. tut, scheint mir absolut nicht notwendig zu sein. Mit den lateinischen Deponentialformen völlig identisch sind die *umbrischen* Bildungen auf *-(n)tur* wie *emantur, emantu,* die dort nur in *sekundären* Tempora belegt sind; dieser letzte Umstand dient natürlich dazu die Theorie WESTPHAL's, nach der im Latein alte *Sekundärendungen* zu Grunde liegen, wesentlich zu bestätigen.

Wenden wir uns dann zu den *irischen* Deponentialendungen, so können diese nach der oben[3] referierten Theorie THURNEYSEN's mit den lateinischen nicht ganz und gar identisch sein. Dass jedenfalls *·sechethar: sequitur* und *·sechetar: sequontur* mit einander äusserst nahe verwandt sind, kann wohl nicht ernsthaft bezweifelt werden,

[1] Vgl. S. 66 f.
[2] Vgl. oben S. 13.
[3] Vgl. S. 28.

und die Ansicht ZIMMER's[1], nach welcher sie völlig unabhängig von einander entstanden und entwickelt sind, ist mir absolut unannehmbar. Nach THURNEYSEN müssen nun die Formen der *absoluten* Flexion im Irischen *sechithir* und *sechitir* zunächst aus den Grundformen **seque-trĭ* und **sequo-ntrĭ* abgeleitet werden; die der *konjunkten* Flexion *·sechethar* und *·sechetar* wiederum setzen die Grundformen **seque-trŏ* (*-ă?*) und **sequo-ntrŏ* (*-ă?*) voraus. In diesen Formen stand also ursprünglich kein Vokal zwischen *t* und *r*, und dazu folgte in der *absoluten* Flexion nach dem *r* ein heller, in der *konjunkten* wiederum ein dunkler Vokal. Mit diesen Formen stellt nun THURNEYSEN die *oskischen* Bildungen auf *-ter* zusammen, zu denen die *umbrischen* Endungen der *primären* Tempora auf *-ter* stimmen. So z. B. marrucin. *ferenter*, osk. *uincter*, umbr. *herter*, über deren lautliche Entwicklung man SOMMER Handb.[2] p. 492 vergleiche.

Da nun aber in den *keltischen* Sprachen auch Diphthonge im absoluten Auslaut zwei- oder mehrsilbiger Wörter schwinden[2], kann man wohl unbehindert noch einen Schritt weiter gehen und die Vermutung wagen, dass die Formen der *absoluten* Flexion aus Grundformen, die als **seque-traı̯*, **sequo-ntraı̯* angesetzt werden dürfen, abzuleiten sind.[3] Bei der deponentialen Flexion des Altirischen hätten wir also für die *3. Personen* die folgenden Grundformen anzusetzen:

	Absolute Flexion.	Konjunkte Flexion.
3. Sing.	**seque-traı̯* = *sechithir*	**seque-trō* = *·sechethar* (osk. *uincter*, umbr. *herter*)
3. Plur.	**sequo-ntraı̯* = *sechitir*	**sequo-ntrŏ* = *·sechetar* (marrucin. *ferenter*)

[1] Vgl. oben S. 20.

[2] Vgl. z. B. *tuaith* < **toutāi̯*, Dat. Sing. Fem. wie gr. χώρᾳ, lat. *terræ*. Siehe darüber PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 248.

[3] Zu der Annahme derartiger Grundformen fügen sich natürlich die *oskisch-umbrischen* Dialekte nicht, da ja auslautender Diphthong in jenen Sprachen nicht schwindet (vgl. z. B. osk. *deivai*, umbr. *tute*, Dat. Sing. von *-ā*-Stämmen). Ich nehme aber an, dass es sich in diesen Sprachen möglicherweise nur um Sekundärendungen (**-trŏ*, **-ntrŏ*) handelt, die verallgemeinert worden sind.

Dies setzt natürlich voraus, dass in der *absoluten* Flexion der Diphthong *-aį* zuerst zu *-ǐ* geworden ist und somit den vorhergehenden Vokal hell gefärbt hat; dass dies der Fall ist, zeigt ja das eben angeführte *tuaith*.

Vergleichen wir jetzt diese Formen mit denjenigen, die oben für das Latein sowie für die oskisch-umbrischen *Sekundär*endungen angesetzt worden sind, nämlich **seque-to-r(o)* und **sequo-nto-r(o)*, so drängt sich natürlich die Frage in den Vordergrund, wie wir das gegenseitige Verhältnis der keltischen und italischen Grundformen auffassen sollen. Man könnte sich zur Not vorstellen, dass die ursprünglichsten Formen etwa **seque-to-rŏ* und **sequo-nto-rŏ* gelautet hätten, die unter Einwirkung verschiedener Akzente einerseits in **seque-to-r*, **sequo-nto-r*, andrerseits aber in **sequé-t-rŏ*, **sequo-nt-rŏ* resultiert hätten. Angenommen, dass dies wirklich der Fall wäre, so dürfte man wohl voraussetzen, dass das lateinische Deponenz, die damit gleichgestellten Formen der übrigen italischen Dialekte sowie die konjunkte Flexion des altirischen Deponenz aus denselben Grundformen stammten, die durch Verschmelzung der alten medialen Sekundärendungen **-to*, **-nto* mit einer zweiten Medialendung **-rŏ* zu Stande gekommen wären. Diese Erklärung hätte natürlich den Vorteil, dass sie für jene Verbalbildungen gemeinsame, in der italo-keltischen Zeit wurzelnde Grundformen voraussetzte. Ich kann mir aber nicht verhehlen, dass an dieser Erklärung die besondere Schwierigkeit haftet, dass ein mediales Element **-rŏ* sonst keine Spuren hinterlassen hat[1], und es somit ziemlich zweifelhaft sein muss, ob ein solches wirklich existiert hat. Vergleichen wir aber mit den hier behandelten Endungen diejenigen Formen, die eben für die absolute Flexion des Altirischen zu Grunde gelegt worden sind, nämlich **seque-traį* und **sequo-ntraį*, so könnte man sich geneigt fühlen, anzunehmen, dass das ursprüngliche Element **-r* unter Einwirkung der alten Medialendungen **-taį*, **-ntaį* und *-*to*, **-nto* zu **-raį* und **-ro* umgebildet worden wäre, was ja nicht unannehmbar zu sein scheint. Doch steht vielleicht noch eine Möglichkeit der Erklärung offen, nämlich die folgende: in den Grundformen, die ich für das *lateinische* Deponenz und Passivum angenommen habe, nämlich **seque-to-r* und **sequo-nto-r* wäre *r* an den alten Medialendungen einfach *suffigiert* worden, während in den

[1] Über ai. *aduh-ra* s. oben S. 36.

keltischen Urformen **sequ̯e-t-r-ai̯*, **sequ̯o-nt-r-ai̯* und **sequ̯e-t-r-o*, **sequ̯o-nt-r-o* das *r* in die ursprünglichen Medialendungen *infigiert* worden wäre.[1]

Dem sei nun wie ihm wolle; soviel ist jedenfalls ganz deutlich und darf mit Sicherheit behauptet werden, dass sowohl die *italischen* wie die *keltischen* Formen der *3. Personen Sing. Plur.* der *deponentialen* Konjugation, die einander sehr nahe stehen und offenbar aus *gemeinitalokeltischer* Zeit stammen, durch Verschmelzung der alten *medialen* Endungen mit einem *r*-Element, das auch den Charakter eines *medialen* Suffixes trug, entstanden sind. In den *italischen* Sprachen sind wahrscheinlich die alten *Sekundär*endungen verallgemeinert worden, während im *Keltischen* die *primären* Endungen in der *absoluten*, die *sekundären* wiederum in der *konjunkten* Flexion erhalten worden sind.

Was schliesslich die völlig isolierte Deponentialform air. *ro fetar* 'ich weiss' = kymr. *gwŷr*, korn. *gor*, bret. *goar*, *gwer* betrifft so habe ich über sie nichts zu dem, was THURNEYSEN über ihre Erklärung auseinandergesetzt hat[2], zuzufügen; man beachte nur, was oben auf S. 85 A. 3 gesagt werden ist.

Es erübrigt jetzt nur in diesem Zusammenhang ein paar Worte über das Verhältnis der *tocharischen* Formen zu denjenigen der *italischen* und *keltischen* Sprachen zu sagen. Leider sind ja unsere Kentnisse des Tocharischen noch immer viel zu geringfügig, als dass man mit irgendwelcher Sicherheit die Grundformen der fraglichen Bildungen in dieser Sprache bestimmen könnte; ich verweise deswegen im Wesentlichen auf die oben[3] referierte Abhandlung von VENDRYES Rev. celt. XXXIV, 129 ff. Ich begnüge mich folglich damit festzustellen, dass die *mediale* und *passivische* Konjugation des Tocharischen, die von einander in formeller Hinsicht nicht getrennt zu sein scheinen, Endungen zeigt, die in der *3. Person* im *Singular* die Elemente *t* + *r*[4], im *Plural* wiederum die Elemente *nt* + *r*

[1] Dasselbe Verhältnis hätten wir dann in *oskisch-umbrischen* Formen des Typus *uincter*, *ferenter* u. s. w. zu sehen.

[2] Vgl. oben S. 25.

[3] Vgl. S. 29 ff.

[4] Mit Ausnahme der sonderbaren Formen *arcantr* 'arhate' und *waskantr* 'prakampyate', die wohl doch als ursprüngliche Plurale zu betrachten sind.

aufweisen. Dieses Verhältnis stimmt ja besonders gut zu dem der italischen und keltischen Sprachen; leider ist es aber auf dem jetzigen Standpunkt unseres Wissens ganz unmöglich zu entscheiden, ob ein Vokal — und in diesem Fall welcher — zwischen *t* und *r* oder eventuell nach *r* gestanden hat. Mann kann sich deswegen über das detaillierte Aussehen der Grundformen keine bestimmte Vorstellung machen, und es ist somit auch nicht möglich zu entscheiden, ob wir jene Formen unmittelbar mit solchen des italischen oder keltischen Verbalsystems gleichsetzen können. Jedenfalls kann man die Beobachtung machen, dass neben der Endung *-(a)-ntr* des *3. Plur.* auch eine Form *-āte* in der *3. Sing.* stehen kann, z. B. *mrauskāte* 'il s'agite' neben *mrauskantr* 'ils s'agitent' u. s. w.[1]; nach MEILLET hat das auslautende *-e* in jenen Formen ebensowenig zu bedeuten wie an den anderen Stellen, wo es belegt ist, so dass wir also zunächst eine Form **-āt* anzusetzen hätten. Da nun diese Formen jedoch insgesammt *präsentisch* sind, so liegt doch die Vermutung auf der Hand, dass *-t(e)* die alte *primäre Medialendung* **-taį*[2] nicht aber die *Sekundärendung* **-to* repräsentiert. Demgemäss möchte man sich dann gern vorstellen, dass das entsprechende *-ntr* des Plurals entweder aus **-ntaį-r* entstanden wäre und somit demselben Typus wie die deponentialen Endungen des Lateins gehörte, oder auch, dass es ein **-ntraį* vorstellen könnte[3], was somit den hier oben vorausgesetzten Grundformen der absoluten Flexion des Altirischen gleichkäme. Da wir aber jedes Mittels entbehren, die Grundformen mit absoluter Gewissheit bestimmen zu können, bleibt dies alles nur eine mehr oder weniger leere Vermutung. Nur soviel darf mit Sicherheit behauptet werden, *dass die medialen und passivischen r-Endungen des Tocharischen den deponentialen Formen des Italischen und Altirischen jedenfalls sehr nahe stehen, wahrscheinlich sogar mit einzelnen von ihnen völlig identisch sind.*

---

[1] Mehre derartige Formen werden in MSL. XVIII, 13 aufgezählt.

[2] Wie sich die auslautenden Diphthonge im Tocharischen verhalten ist leider völlig unklar, da ja die Deklination total destruiert worden ist und somit keine Leitung gewähren kann, vgl. MSL. XVIII, 381 ff.

[3] Zu bemerken ist jedenfalls, dass das indifferente *-e*, soweit ich sehe, niemals nach den *medialen* (wohl aber nach den *aktivischen* z. B. *weñāre*) Endungen vorkommt. Was dies zu bedeuten hat, weiss ich freilich nicht.

Gehen wir jetzt zu den übrigen Personen der *medialen* oder eher *deponentialen* Konjugation über, so zeigt es sich ja vor allem, dass wir zuerst sowohl in den italischen Sprachen wie im Altirischen die *2. Person* des *Plurals* ausnehmen müssen, die nirgends eine *r*-Endung zeigt. Im Altirischen verhält sich die Sache sehr einfach: wir finden dort in *absoluter* Flexion Formen wie *labrithe*, in der *konjunkten* wiederum *'labrid*, d. h. die *aktivischen* Personen sind ganz einfach in das deponentiale System übertragen worden. Im Latein findet sich ja überall die bekannte Endung *-minī*[1], z. B. *hortaminī*, *sequiminī* u. s. w., deren Erklärung nicht ganz feststeht: am allgemeinsten nimmt man wohl jetzt mit WACKERNAGEL Verh. d. 39. Philologenvers. p. 281 f. an, dass *-minī* eigentlich der Dativus eines *-men*-Stammes sein sollte und am nächsten mit den griechischen Infinitiven auf -μεναι (ἔμ-μεναι u. s. w.) übereinstimme.[2] Wir hätten es demnach mit einem *imperativisch verwendeten Infinitiv* zu tun, der dann auch auf andere Modi übertragen worden wäre. Viel einfacher scheint mir aber die ältere, von BOPP Conjugationssystem p. 105 f. begründete Erklärung, die darauf ausgeht, dass wir in *-minī* den Nominativ Pluralis Mask. des medialen Part. Präsentis auf **-meno-* zu erblicken hätten; diese Form ist ja sonst im Latein ausgestorben und liegt nur in ein paar nominalen Bildungen wie *clemens*, *vehemens*, *alumnus*, *columna*[3] u. s. w. vor. Die Form würde also eigentlich **sequiminī estis* lauten, und die Copula ist deswegen weggelassen worden, weil sie in den übrigen Personen der Tempora, denen diese Form gehörte, nicht vorkam. Mit SOMMER a. a. O. gegen diese Erklärung einzuwenden, dass man es nicht versteht, warum sich eine solche Form gerade in der 2. Person festgesetzt hätte, scheint mir kein schwer wiegender Gegengrund zu sein. Denn man sieht ja aus der Übereinstimmung des Lateins und des Altirischen gerade auf diesem Punkt, dass eben jene Person niemals eine *r*-Endung gehabt hat; und da ferner die deponentialen Formen des Perfektstammes offenbar schon *uritalisch* überwiegend durch periphrastische Bildungen ausgedrückt wurden — denn dies bezeugt ja das Oskisch-umbrische ganz deutlich[4] — so liegt ja

[1] Bei Plautus Most. 22 ist *-minei* überliefert.
[2] Vgl. SOMMER Handb.[2] p. 495.
[3] Vgl. THURNEYSEN GGA. 1907, p. 805.
[4] Vgl. BUCK Elemb. d. Osk.-Umbr. p. 112 (§ 200).

darin nichts besonders bemerkenswertes, dass man sich auch im Präsens in einer Person, die von jeher keine *r*-Endung kannte, gerade einer periphrastischen Ausdrucksweise bediente.

Soviel über die *3. Pluralis*. Was nun die *2. Singularis* betrifft, so hat diese Form bekanntlich im *Latein* auch keine *r*-Bildung, indem sie auf *-re, -ris* (z. B. *sequere, sequeris*) und in einigen einzelnen, inschriftlich belegten Formen auf *-rus*[1] (z. B. *utarus, spatiarus* u. s. w.) ausgeht. In Bezug nun auf jene Formen ist es wohl am glaublichsten, dass *sequere* < **seque-so* = gr. ἕπεσο < **ἕπε-σο und av. *hača-rəuha*[2] ist; *spatiarus* wiederum ist wohl nicht aus **spatia-rur* entstanden[3], sondern stellt vielmehr ein **spatia-so-s* dar, d. h. es liegt hier ein Versuch vor, den Indikativ vom Imperativ, wo ja auch Formen wie *sequere* u. s. w. zu Hause waren, zu trennen.[4] Was schliesslich *-ris* betrifft, so halte ich die von SOMMER a. a. O. dargestellte Ansicht, nach der *-ris* neben *-re* gestellt wurde, weil auch sonst *-is: -e* neben einander standen, für die am besten begründete.[5] Was weiter die *2. Person Sing.* des *Altirischen* angeht, so finden wir dort sowohl in der absoluten wie in der konjunkten Flexion dieselbe Form, nämlich *labrither, sechther;* nach THURNEYSEN KZ. XXXVII, 107; BRUGMANN Grdr. II, 1394 ist diese Endung ziemlich jungen Datums. Sie entstand nämlich im Anschluss an die *2. Person Sing. Imp.* auf *-the* (*labrithe, sechthe* u. s. w.), welche Endung unzweifelhaft aus **-thēs* entstanden und mit der sekundären Medialendung *-thās* im Altindischen (= gr. -θης) identisch ist.[6] Da also auch in den *singularischen* Formen der *2. Person* sich absolut keine Übereinstimmung zwischen den italischen und keltischen Sprachen findet — im *Tocharischen* sind bisher keine 2. Personen aufgefunden worden — so ist es ja ohne weiteres klar, dass diese

[1] Über derartige Formen in der handschriftlichen Tradition vgl. SOMMER, Handb.[2] p. 494.

[2] BARTHOLOMÆ Air. Wb. 1740.

[3] So nach BRUGMANN Grd. II, 1393.

[4] SOMMER Handb.[2] pp. 494, 517.

[5] Vgl. darüber LEO Plaut. Forsch. p. 289 und SOMMER Krit. Erl. p. 95 f. Von HIRT IF. XVII, 64; JACOBSOHN Quæst. plaut. p. 22 wird *-re* für mit dem *-re* des aktiven Infinitivs identisch gehalten; mit Recht wendet sich SOMMER Krit. Erl. p. 133 gegen diese Erklärung.

[6] Vgl. WACKERNAGEL KZ. XXX, 307; BRUGMANN Grdr. II, 1278, 1379; THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 342.

Person ebensowenig wie die entsprechende des Plurals von Anfang an eine *r*-Endung gehabt hat.

Im *Oskisch-umbrischen* endlich finden wir keine 2. Person des *Indikativs*, wohl aber einen *Imperativ*, wo sich neben der *3. Sing.* auf osk. *-mur*, umbr. *-mu* auch Formen, die offenbar als der *2. Plur.* gehörig zu betrachten sind, auf *-mu*, *-mumo* belegt sind. Über ihre Erklärung vgl. BRUGMANN Grdr. II, 1393 f.; BUCK Elemb. p. 112; SOMMER Handb.[2] pp. 495, 520, zu deren Ausführungen ich nichts beizufügen habe.

Schliesslich kommen wir zu den *1. Personen des Singularis und Pluralis*. Erstere geht im *Latein* auf *-ōr*, das später zu *-ŏr* verkürzt wird[1], aus, während das *Oskisch-Umbrische* keine Belege einer *singularischen* 1. Person aufweist. Im *Altirischen* wiederum finden wir dieselbe Endung in der *absoluten* und *konjunkten* Flexion, nämlich *-ur*, z. B. *labrur*, *midiur* u. s. w. Im den übrigen Tempora und Modi finden wir ja im *Latein* z. B. *ferar* neben aktivischem *feram*, *ferebar* neben *ferebam*, *ferrer* neben *ferrem* u. s. w., was einfach zu bedeuten scheint, dass das *-r* als Ersatz des aktivischen *-m* eingesetzt worden ist; somit handelt es sich wohl hier um Analogiebildungen ziemlich jungen Datums. Im *Altirischen* finden wir wenigstens im *Präs. Konj.* ein wesentlich analoges Verhältnis, indem neben der *absoluten* Form des Aktivs *labra* im Deponenz die *absolute* und *konjunkte* Form *labra-r* (*-ā-*Konj.) steht, neben dem aktivischen *messu* ebenso das deponentiale *messur* (*-s-*Konj.). Hier hat sich also im Latein und im Altirischen eine analoge Entwicklung geltend gemacht[2], obwohl von gemeinsamen *italo-keltischen* Grundformen ja gar keine Rede sein kann. Anders scheint es sich beim ersten Anblick mit der 1. Person Sing. des *Präs. Ind.* zu verhalten, da ja auch altirisches *-ur* auf *-ōr* zurückgeführt werden kann. Nun

[1] SOMMER Handb.[2] p. 493.

[2] Mutatis mutandis können auch die im *Tocharischen* belegten hierher gehörigen Formen verglichen werden: wir finden nämlich in der *1. Sing. Opt. Med. Pass.* z. B. *yamīmar* neben *Akt. yamīm*, *wläwoym-ar* neben *takoym* u. s. w., Formen die offenbar so enstanden sind, dass man *-ar* (< **-r̥î*) zu der Aktivendung fügte; es verhält sich also derart, als ob wir im Latein Formen wie **legam-or* u. s. w. vor uns hätten. Daneben stehen *indikativische* Formen wie *yamaskem-ar* (*-sko-*Präsens) neben *Akt. yamaskau* (vgl. *weñau* u. s. w.), wo *-au* wohl doch dem lateinischen *-ō* und dem griechischen *-ω* entspricht.

meint jedoch SOMMER Handb.[2] p. 493; Krit. Erl. p. 132 f., dass die einzige Möglichkeit, lat. *sequor* und air. **sechiur* als völlig identisch zu betrachten, diejenige wäre, dass man für beide eine Grundform **sequōro* postulierte. Doch wendet SOMMER selbst ein, dass man dann annehmen müsste, das altirische *-ur* wäre im Anschluss an das aktivische *-u* entstanden, da ja *-ō* > *-ū* > *-u* nur in absoluter Schlusssilbe übergeht. Geht man aber in Einschränkungen so weit, dann scheint es mir doch sehr viel einfacher zu sein gemeinhin zuzugeben, dass die Formen der *1. Person Sing.* wahrscheinlich keine gemeinsame *italo-keltische* Urform voraussetzen, da es ja zudem ziemlich zweifelhaft ist, ob von Anfang an *r*-Endungen in irgendwelcher Person ausser der dritten zu Hause waren. Also darf man sich wohl am besten das altirische *-ur* so entstanden denken, dass ein *-r* einfach dem aktivischen *-u* zugefügt wurde; dies geschah somit zuerst in den Formen, wo das auslautende *-u* lautgesetzlich blieb.[1] In derselben Weise wäre lateinisches *-ōr* einfach aus aktivischem *-ō* + *r* entstanden, was natürlich erst zu einer Zeit stattfinden könnte, wo *-r* als besonderer Deponentialcharakter aufgefasst zu werden begann. Es soll doch bemerkt werden, dass sowohl BRUGMANN Grdr. II, 1394 wie THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 342 das lateinische *-ŏr* und das irische *-ur* ohne weiteres aus einer *italo-keltischen* Grundform **-ōr* ableiten, ohne sich weiter darüber zu äussern, ob eine solche Form wirklich als altererbt zu betrachten wäre. Die weiteren Spekulationen THURNEYSEN's über die Endung *-ōr* sind oben S. 28 f. in aller Kürze wiedergegeben worden und brauchen hier nicht zum zweiten Male berührt zu werden.

Wir kommen jetzt endlich zu der *1. Person des Plurals*, die im Latein *sequimur*, im Altirischen *sechemmar*[2] (mit nicht leniertem *-m-*) lautet; diese Formen scheinen gemeinsam ein älteres **-mor*[3] vorauszusetzen. Eine solche Form kann in einem älteren **-mo*, das in verschiedenen Sprachen als Sekundärendung vorkommt[4], wurzeln; so fasst z. B. SOMMER die Entstehung dieser Formen auf.

---

[1] Vgl. THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 337 f.

[2] Daneben in den ältesten irischen Texten Formen wie *fris-brudemor* 'aporiamur', *ni-dergemor* 'non destituimur', Wb. I 15 b, 22, 23 (vgl. THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 343).

[3] Nach SOMMER Handb.[2] p. 494 eher **-mo-ro*.

[4] Vgl. BRUGMANN Grdr. II, 1352.

Ich bin aber nicht völlig überzeugt, dass dies ganz richtig ist; man darf vielleicht auch die Tatsache bemerken, dass **-mŏ* nicht nur Sekundär- sondern auch *Perfekt*endung ist (vgl. ai. *vidmá* = got. *witum* u. s. w.). Nun lautet ja im Altirischen auch die *1. Person Plur.* des *deponentialen Perfectum coniunctum* auf *-(m)mar* aus, z. B. *·midemmar, ·ménammar* u. s. w., und es liesse sich vielleicht auch die Möglichkeit denken, dass diese Form eigentlich die älteste wäre, nach welcher sich die entsprechende Person des Präsens geformt hätte. Dies würde also voraussetzen, dass die entsprechende Form des *Aktivs*, z. B. *·beram, ·léicsem* u. s. w., wirklich das perfektische **-mŏ* enthielte, was wohl nicht völlig undenkbar ist.[1] Im Latein wird ja aber das *deponentiale Perfekt*[2] periphrastisch ausgedrückt, weshalb wir mit Hülfe dieser Sprache die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der hier dargestellten Hypothese nicht prüfen können. Wie dem nun immer sei, so scheint es mir jedenfalls ziemlich klar, dass auch die *1. Person Plur.* von Anfang an kaum eine *r*-Endung gehabt hat, und dass diese Endungen also ursprünglich nur auf die *3. Personen* beschränkt gewesen sind.

Schliesslich fasse ich hier in aller Kürze das zusammen, was oben über die verschiedenen *medialen* (und *passivischen*) *r*-Endungen gesagt worden ist. Die folgenden Hauptpunkte können dabei etwa in Betracht kommen:

1. In den *indoiranischen* Sprachen liegt ganz deutlich eine Endung **-raĭ* vor, die mir höchst wahrscheinlich mit dem *lateinischen 3. Plur. Perf. Akt.* auf *-ērĕ* (aus **-ĕ-rī*) verwandt zu sein scheint.

2. Von den übrigen *medialen r*-Endungen der *indoiranischen* Sprachen ist nur eine dem *Altindischen* und dem *Avestischen* gemeinsam, nämlich ai. *-ram* = av. *-rəm;* die Genesis dieser Endung ist leider unklar. Alle übrigen im *Altindischen* vorliegenden *r*-Endungen scheinen Neubildungen zu sein, die aus Verschmelzung des *r* mit anderen *medialen* oder *aktivischen* Suffixen (*r* + *ata, r* +

[1] Vgl. BRUGMANN a. a. O.

[2] Dass alte *mediale* Perfektendungen in das *aktivische* Perfekt des Lateins eingedrungen sind ist oben hervorgehoben werden (vgl. besonders S. 61).

anta u. s. w.) entstanden sind. Entsprechungen finden sich nämlich in den *iranischen* Sprachen nicht.

3. Das *Deponenz* zeigt sich im *Latein* ziemlich klar als Nachfolger des alten *Mediums*. Das in formeller Hinsicht damit völlig identische *Passivum* kann hier wie in anderen Sprachen *aus dem Medium entwickelt sein*. Diese Schlussfolgerung wird wegen der Geringfügigkeit des einschlägigen Materials von den *oskisch-umbrischen* Dialekten kaum bestätigt, aber auch nicht dementiert.

4. Das *Deponenz* ist in der *brittannischen* Sprache mit einer einzigen Ausnahme (kymr. *gwŷr*, korn. *gor*, bret. *goar*, *gwer*) ausgestorben und befindet sich im *Altirischen* in starkem Hinschwinden, indem *aktivische* Formen überall in das *deponentiale* Paradigma eindringen. Einige Beispiele scheinen doch deutlich darzulegen, dass auch *das keltische Deponenz dem alten Medium entstammt*.

5. Die *oskisch-umbrischen* Verbalformen mit hauptsächlich *passivischer* Bedeutung, in denen ein *r allein* die Personalendung bildet, sowie das *keltische Passivum* (*Impersonalis*) sind von Anfang an *nicht passivische sondern mediale Formen*. Dies wird gewissermassen dadurch bestätigt, dass osk. *loufir* wohl *Deponenz* sein muss, und dass das einzige *gemeinkeltische Deponenz*, nämlich air. *ro fetar* = kymr. *gwŷr* u. s. w. aus einer Grundform entstanden ist, die ein einfaches *r* als Personalendung gehabt hat. Diese Formen entstammen einer alten *r*-Endung der *3. Personen des Sing. und Plur.*, die neben den anderen *medialen* Endungen **-taı̯*, **-ntaı̯* und **-to*, **-nto* gestanden hat.

6. Die *deponentiale* Flexion des *Altirischen* und die *deponential-passivische* des *Lateins*, die ihrem Ursprung und ihrer Entwicklung nach sehr nahe verwandt sein müssen, sind deutlich von den *3. Personen Sing. und Plur.* ausgegangen. Die Formen der 3. Person zeigen eine Verschmelzung der alten *Medialendungen* mit dem *r*-Element — in den *italischen* Sprachen und der *konjunkten* Flexion des *Altirischen sekundäre* Endungen + *r*, in der *absoluten* Flexion des *Altirischen* wiederum *primäre* Endungen + *r*. Im *Latein* (und wahrscheinlich auch in den übrigen *italischen* Formen) ist das *r*-Element offenbar an die Medialendung *suffigiert*, im *Altirischen* möglicherweise in ihr *infigiert* worden.

7. Die Grundformen der *tocharischen* *r*-Endungen können in Einzelheiten nicht festgestellt werden, doch stehen sie offenbar mit den *italo-keltischen* in einem sehr engen Zusammenhang.

8. Die 2. *Person des Plurals* hat weder im *Latein* noch im *Altirischen* eine *r*-Endung, diejenige des *Singulars* hat es freilich in der letztgenannten Sprache, aber offenbar eine, die ganz jungen Datums ist. In diesen Personen ist die *r*-Endung offenbar von Anfang an nicht zu Hause gewesen.

9. Auch in den 1. *Personen* sind die *r*-Endungen höchst wahrscheinlich nicht heimisch gewesen, obwohl die Formen des *Singulars*, nämlich lat. *-ōr* und air. *-ur* auf die gemeinsame Grundform **-ōr* zurückgeführt werden können. Die Endung **-mo-r* des 1. *Plurals* (lat. *-mur*, air. *-mor*, *-(m)mar*) kann möglicherweise in dem *Perfekt* zu Stande gekommen und aus der *aktivischen* Perfektendung **-mo* (ai. *vidmá*, *got. witum* u. s. w.) + *r* entstanden sein. Letzteres ist doch ganz unsicher, da es aus dem *Latein* nicht *bestätigt* werden kann.

Schliesslich noch ein paar Worte über den allerersten Ursprung der hier behandelten Verbalbildungen. Darüber können nun leider nur ziemlich lose Vermutungen geäussert werden, da diese Bildungen offenbar ihrem Ursprung nach in eine so ferne Zeit zurückgehen, dass sie sich schon in den ältesten uns zugänglichen Sprachperioden offenbar im Hinschwinden befinden. Wie schon einleitungsweise angedeutet wurde, stammen sie wohl aus einer Zeit, in der nominale und verbale Flexion noch nicht völlig von einander getrennt waren, und die meisten Forscher, die sich mit dieser Frage beschäftigt haben, haben sie auch als eine Art Nominalbildungen betrachtet, so WINDISCH[1]; und ZIMMER[2] scheint wenigstens in diesem Punkt eine ähnliche Ansicht zu hegen. THURNEYSEN[3], dem sich SOMMER[4] nahe anschliesst, betrachtet alte imperativisch verwendete 'Infinitive des Zieles' als den Ursprung unserer Bildungen, eine Ansicht,

[1] SA. X, 501 ff. Eine ähnliche Ansicht schon früher bei DARMESTETER MSL. III, 98 ff.

[2] KZ. XXX, 230 ff.

[3] KZ. XXXVII, 106.

[4] Handb.[2] p. 493 A. 1.

die im Grunde genommen wenig von den vorhergehenden abweicht, da ja auch die Infinitive rein nominale Bildungen sind.

Dass diese Bildungen ursprünglich alte Infinitive sind, die dann allmählich die Funktionen finiter Verbalformen angenommen haben, leuchtet wohl ein; denn obwohl ich die Ansicht von LUDWIG[1] nicht teile, nach der die Infinitvie überhaupt die älteste Schicht der Verbalbildungen darstellen, aus denen sich die finiten Formen insgesammt entwickelt haben, kann es doch nicht gut in Abrede gestellt werden, dass die Infinitive wohl in dem finiten Verbalsystem vielleicht häufiger auftreten, als man im allgemeinen geneigt ist anzunehmen. Dass es sich aber gerade um *imperativisch* gebrauchte Infinitive handelt, ist nicht so ganz sicher; denn die Natur des Imperativs bringt es doch mit sich, dass die allermeisten Belege dieses Modus der 2. Person gehören, und einer der bemerkenswerten Züge in der Entwicklung unserer Formen ist ja derjenige, dass sie sämtlich den *3. Personen* von Anfang an zu gehören scheinen. Ob es sich um Singular oder Plural handelt mag gleichgültig sein; denn wenn wir es hier wirklich mit Infinitiven zu tun haben, so folgt daraus, dass ihnen eine Differenzierung der Numeri ursprünglich fremd gewesen sein muss. Dass nun nominale Bildungen gerade bei der *3. Person* verwendt werden können, ist nicht besonders bemerkenswert; ich verweise z. B. auf die wohlbekannten Verhältnisse des sogenannten periphrastischen Futurums des Altindischen mit seinen rein nominalen 3. Personen (*dātā́, dātā́rāu, dātā́raḥ* u. s. w.). Und dass auch Infinitive gerade in der *3. Person* statt des Verbum finitum auftreten können, ist auch bekannt; so kommt in mehreren *griechischen* Mundarten in der 3. Plur. häufig ein Infinitivus imperativus vor[2], und der *lateinische* Infinitivus historicus wird in den meisten Fällen als 3. Person aufzufassen sein.[3] Auch im Veda werden die Infinitive oft so gebraucht, dass sie nur als Ersatz einer 3. Person des Verbum finitum aufgefasst werden können.

Ich habe also gegen die Ansicht, dass wir es hier mit uralten Infinitivbildungen (Nominalformen), die später zu Formen des Verbum finitum geworden und in dessen System ein-

[1] Der Infinitiv im Veda, Prag 1871; vgl. DELBRÜCK Grdr. IV, 442.

[2] Vgl. NACINOVICH Note sul vocalismo d. dial. di Larissa e di Gortyna p. 11 ff. (mir nur aus SOMMER Handb.[2] p. 495 bekannt).

[3] DELBRÜCK Grdr. IV, 457 f.

gerückt worden sind, zu tun haben nichts einzuwenden. Eine Schwierigkeit begegnet uns aber in der Tatsache, dass Infinitive auf *-r* — d. h. Formen von nominalen *r*-Bildungen, die infinitivisch verwendet werden — so äusserst selten sind. Im Altindischen, das sonst an verschiedenen Infinitivbildungen so überaus reich ist, kommen nur die vereinzelten Formen *dhartári* (RV. II, 23, 17; IX, 86, 42) und *vi-dhartári* (RV. VIII, 59, 2; IX, 47, 4) vor[1]; aus dem Griechischen lässt sich kein einziges Beispiel anführen. Es kommen dann eigentlich die altlateinischen passivischen Infinitive auf *-ier* wie *loquier, īrier, dīcier* u. s. w.[2] in Betracht, deren Erklärung jedoch nicht feststeht. Mit den Infinitiven auf *-ī* lassen sie sich freilich so vermitteln, dass man *-ī* aus **-ie* ableitet, das im absoluten Auslaut monophthongisiert worden wäre[3]; zu **īrie, *dīcie* wäre dann einfach das medio-passivische *-r* gefügt worden, um der passivischen Funktion Ausdruck zu geben. Doch ist diese Erklärung nur ein Notbehelf, da doch Formen wie **dīcie* keine ausserlateinische Anknüpfung finden können und somit isoliert und unerklärt dastehen würden.[4] Vielmehr liegen hier wirklich alte Infinitive auf *-r* vor, denen offenbar von Anfang an *mediale* Funktion innewohnte, und die m. E. mit der Entstehung der ganzen Kategorie von finiten *r*-Bildungen in engem Zusammenhang stehen. Wenn dann ferner dem vereinzelten PAKARI den vorrhotazistischen Duenosinschrift (CIL² I, 4) die Bedeutung zugemessen werden darf, dass es die Infinitive vom Typus *laudārī, monērī, fīnīrī* nicht mehr aus **laudā-saį* u. s. w. erklärbar sein lässt[5], dann hätten wir auch in ihnen alte Infinitive auf *-r-* zu erblicken. Und zwar wäre wohl solchenfalls die Endung *-rī* aus älterem **-raį* mit der indoiranischen *medialen* Perfektendung **-raį* (ai: *-re* : av. *-re*) zusammenzuhalten; da nun aber die lateinischen Infinitive *präsentisch* sind, so liesse sich daraus ferner schliessen, dass diese

[1] Delbrück Das ai. Verbum p. 227.

[2] Vgl. Sommer Handb.² p. 593 ff.

[3] Vgl. Sommer l. c. p. 117.

[4] Sommer Handb.² p. 593; Krit. Erl. p. 173 will sie mit den altindischen Absolutiva auf *-ya* wie *-gṛhya, -vṛtya* u. s. w, die alte Instrumentale sein sollen, verbinden. Mit Brugmann Grdr.² II: 1, 142 finde ich, dass diese Bildungen funktionell zu weit getrennt sind, um zusammengehalten werden zu können.

[5] Sommer l. c. p. 594.

Bildungen ursprünglich keinem bestimmten Tempus gehörten, sondern erst später verschiedene temporale Funktion angenommen hätten.[1] Noch weiter könnte man womöglich den Schluss wagen, dass in diesem **-raį* am ehesten der Dativ eines alten *r*-Stammes vorläge, während die auf einfaches *-r* ausgeghenden Bildungen, denen wohl die Infinitive auf *-ier* zuzurechnen sind, wahrscheinlich formell als *Lokative* betrachtet werden dürfen. Mehr Schwierigkeit bereiten in dieser Hinsicht die indoiranischen Formen auf **-rš, -ṛš*, die am ehesten wie *Genitive* aussehen, da doch dieser Kasus sonst in der Infinitivbildung nicht auftritt.[2]

Ungelöst bleibt freilich vollständig die Frage, warum diesen Formen von Anfang an *mediale* Funktion anhaftete. Im letzten Grunde wird sie mit der Frage zusammenhängen, inwieweit sich bei nominalen Bildungen ursprünglich dieselben Funktionen fanden, die wir jetzt nur beim Verbum beobachten können; dabei verliert sich aber die Spekulation in dem undurchdringlichen Dunkel der sprachlichen Urzeit. Ob diese Probleme jemals gelöst werden können, weiss ich nicht, wage es auch kaum zu vermuten. Jedenfalls darf noch kann ich hier weiter auf diese Sache eingehen.

Dürfte ich die hier nur ganz lose hingeworfenen Vermutungen zum Schluss zusammenfassen, so glaube ich am ehesten, dass wir es in der hier behandelten Kategorie von Verbalbildungen *mit uralten Nominalformen zu tun haben, die, von dem nominalen Paradigma losgerissen, über die Stufe des Infinitivs in das System finiter Verbalformen eingedrungen sind. Ihrer ursprünglichen Natur gemäss kannten sie von Anfang an weder Numerus noch Tempus; diese Differenzierungen sind erst, nachdem sie in das Verbalsystem eingegliedert worden waren, hinzugekommen. Vermutungsweise darf angenommen werden, dass einige von ihnen Dative, andere wiederum Lokative von r-Stämmen waren; noch andere sehen wie Genitive aus, ohne dass man doch über sie etwas Näheres behaupten darf.*

---

[1] Vgl. dazu DELBRÜCK Grdr. IV, 471 ff.

[2] Dass in dem *-s* eine pluralische Funktion stecken könnte, ist deswegen unwahrscheinlich, weil bei diesen Bildungen ursprünglich wohl keine Numeri unterschieden wurden.

Excurs I.

Die absolute und konjunkte Flexion der keltischen Sprachen in ihrem Verhältnis zur indogermanischen Ursprache.

Neben der Lenition, die ihres Alters wegen möglicherweise als *gemeinkeltische* Lauterscheinung in Anspruch genommen werden kann[1], ist wohl als der am meisten hervortretende Charakterzug des *Inselkeltischen* die Unterscheidung zwischen *absoluter* und *konjunkter* Flexion des Verbums zu betrachten. Diese morphologische Erscheinung liegt bekanntlich in ihrer vollständigen Entwicklung nur im *Irischen* vor und besteht ja darin, dass in den meisten Tempora und Modi zwei verschiedene Arten von Personalendungen existieren, von denen wir die eine Art als *absolute*, die andere als *konjunkte* Endungen bezeichnen. Die konjunkten Personalendungen treten ein: 1) in allen Verbalformen, die mit Präposition zusammengesetzt sind; 2) beim Verbum simplex nach den Partikeln *ro* (= ai. *prá-*, gr. πρό, πρω-, lt. *prŏ*, got. *fra-* u. s. w.) und *no*, *nu*[2] und auch 3) beim Verbum simplex nach den sogenannten *Konjunktpartikeln*[3], d. h. den Negationspartikeln *ní*, *nícon*, *ná*, *nád* (*nach-*), *nacon* 'nicht' und deren Zusammensetzungen wie *ca-ni* 'nicht?', *ma-ni*, 'wenn nicht', *arná* 'damit nicht' u. s. w., der Fragepartikel *in*, der Verbindung von Präposition mit der relativen Partikel (*s*)*a*^{n}[4] sowie den Konjunktionen *ara*^{n} 'damit', *dia*^{n} 'wenn', *co*^{n}, *con*^{n} 'so dass' und *húa*^{n} 'seit'. In den übrigen Stellungen hat das Verbum simplex nur *absolute* Flexion; nur bei dieser werden in gewissen Nebensätzen, über die näheres bei THURNEYSEN l. c. pp. 296 ff., 301, für die *3. Person Sing. Plur.* und meistens auch für die *1. Person Plur.* sogenannte relative Formen mit besonderen Endungen gebraucht, so dass also in der *absoluten* Flexion bei einem gewissen Tempus neun verschiedene Formen (anstatt der gewöhnlichen sechs) vorhanden sein können. Doch sind bei dem *absoluten Deponenz und Passiv* diese Relativformen immer denen der *kon-*

[1] Vgl. PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 436 f.

[2] Dies wird gewöhnlich zu gr. νυ u. s. w. gestellt, vgl. THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 329; PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 289 ff.

[3] THURNEYSEN l. c. p. 26 f.

[4] THURNEYSEN l. c. p. 294 ff.

junkten Flexion ähnlich, die natürlich nach dem eben gesagten *unrelativisch* sind.

Ich habe eben gesagt, die Trennung absoluter und konjunkter Flexion wäre neben der Lenition als besonderes Kennzeichen des *Inselkeltischen* zu betrachten. Nun ist freilich dieser Unterschied in den *brittannischen* Sprachen schon früh völlig verschwunden und zwar in der Weise, dass in den *1. u. 2. Personen die absoluten, in der 3. Person aber die konjunkten Personalendungen verallgemeinert worden sind.* So finden wir z. B. im Präsens Ind. Singularis eines brittannischen Verbums die folgenden Verhältnisse; ich nehme die Wurzel *car-* 'lieben'[1] (zu lt. *cārus* 'lieb', got. *hōrs* 'Hurer' u. s. w.), von der bei PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 331 f. 336 vollständige Paradigmata zu finden sind:

	Alkymr.	Corn.	Mbret.		Air.	
Sing. 1.	*caraf*	*caraf*	*caraff*	=	*carimm*	(*absolut*)
» 2.	*cery*	*keryth*	*querez*	=	*cari*	(*absolut*)
» 3.	*car*	*car*	*car*	=	(*no-b-*)*cara*	(*konjunkt*)

Nun kommen aber in der *3. Sing.* neben den regelmässigen Formen, die denen der *konjunkten* Flexion des Altirischen entsprechen, im *Alt- und Mittelkymrischen* und im *Altbretonischen* auch solche vor, die sich als direkte Entsprechungen der *absoluten* Formen des Altirischen zeigen.[2] Diese enden teils auf akymr. *-it*, mkymr. *-id* und sind von *-ī*-Stämmen ausgegangen, teils auch auf mkymr. *-awt*, abret. *-ot*, denen die Flexion der *-ā*-Stämme zu Grunde liegt; als Beispiele seien angeführt: akymr. *istlinnit* 'profatur' = air. *sluindid* 'bezeichnet'[3]; *prinit* 'kauft' = air. *crenid* dss.; *agit, hegit* 'geht': *ag-* 'treiben, führen' (lt. *ago* u. s. w.)[4];

[1] Flektiert als *-ā*-Stamm.

[2] Vgl. zum folgenden PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 338.

[3] Zum Verbalstamm *sluind-* gehören die Nomina air. *slond* 'significatio', nir. *sloinne* 'Familienname; a clan, tribe'; nkymr. *ystlwn* 'connection, kind', *cy-stlwn* 'kindred'. Nach PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 83 f. setzt ir. **slond-*, kymr. **stlond-* ein älteres **splondo-* voraus, das zu lt. *splendeo* gehören soll. Damit vereint man ja sonst im allgemeinen air. *lainn* 'hell', *léss* 'Licht', kymr. *llathru* 'putze', vgl. FICK Wb.[4] II, 239; ZUPITZA KZ. XXX, 73. Mir scheint die Erklärung PEDERSEN's wenig glaublich.

[4] PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 451 ff. Eine direkt entsprechende Form des Altirischen wird dort nicht aufgeführt.

aus dem Mittelkymrischen führt PEDERSEN Beispiele an, in denen derartige *absolute* Formen mit den regelmässigen (*konjunkten*) wechseln, wie *trengid* . . . *ni threing*[1] 'vergeht . . . vergeht nicht'; *tyvid* (*tyfid*) . . . *ni thyv* (*thyf*)[2] 'wächst . . . wächst nicht'; *chwareid* . . . *ni chwery*[3] 'spielt . . . spielt nicht'; abret. *crihot* 'vibrat' (wohl zu kymr. *crych* 'kraus' u. s. w.); *fleriot*[4] 'redolet'; mkymr. *llewychawt*[5] 'leuchtet' u. s. w. Diese Formen, wenn auch vereinzelt und wenig zahlreich, zeigen also zur Genüge, dass in einer älteren, uns nicht erreichbaren Periode der *brittannischen* Sprachen derselbe Unterschied zwischen *absoluter* und *konjunkter* Flexion wie im *Altirischen* vorhanden gewesen ist.

Insoweit sind die Verhältnisse leidlich klar. Ob das *Kontinentalkeltische* dieselbe Eigentümlichkeit in der Verbalflexion aufgewiesen hat, kann ja bei der Spärlichkeit des Materials wohl nicht ausgemacht werden; doch ist es wohl am glaublichsten, dass ein so durchgreifender Zug des Verbalsystems einst allen Zweigen der keltischen Sprachen — und nicht allein dem Inselkeltischen — gemeinsam gewesen ist. Wenn wir nun aber weiter dazu übergehen, nach dem Ursprung dieses sonderbaren Verhältnisses zu fragen, dann zeigt es sich sofort, dass wir hier auf sehr verwickelte Probleme stossen, über welche die Ansichten der Forscher scharf auseinandergehen, und die wohl niemals, da wir den Zustand des Urkeltischen nicht erreichen können, befriedigend gelöst werden können.

ZIMMER, der überhaupt den morphologischen Verhältnissen der keltischen Sprachen ein hohes Alter beizumessen geneigt war, hat sich KZ. XXX, 119 A. 1[6] am schärfsten über den Ursprung der absoluten und konjunkten Flexion ausgesprochen. Er geht davon aus, dass in der 1. Person *berim* : *do·biur* ganz sicher das alte Ver-

---

[1] Zur irischen Verbalwurzel *tréc-* 'verlassen', die nach FICK Wb.[4] II, 136 zu *tracc-* 'wünschen' gehört, nach PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 654 vielleicht sogar damit identisch ist. Vgl. weiter auch ZUPITZA Gutt. p. 71.

[2] Zur Etymologie vgl. PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 178.

[3] Zur Etymologie, die übrigens ganz unsicher ist, vgl. PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 433 f.; II, 593.

[4] Zu *fleria* 'stinken', nkymr. *ffleirio* dss., LW. aus lat. *fragrare*, vgl. PEDERSEN Kelt. Gramm. I, 223.

[5] Aus *llewych* 'brightness' (vgl. PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 25 f.) abgeleitet.

[6] Vgl. auch ibid. p. 231 ff.

hältnis εἰμί : φέρω erhalten ist, in den übrigen Personalendungen aber der Unterschied primärer und sekundärer Flexion vorliegt.[1] Nun ist es aber höchst unwahrscheinlich, dass in demselben Tempus sowohl Primär- wie auch Sekundärendungen vorliegen können, da ja dies voraussetzen würde, dass ihnen von Anfang an die Tempusbedeutung fremd gewesen wäre.[2] Zwischen **bhereti* und **bheret* muss doch ein Unterschied 'in ihrer Verwendung im Satz wenigstens' vorhanden gewesen sein. ZIMMER nimmt demnach an, die Flexion des Präsensstamms **bhere-* wäre die folgende gewesen: 1) im *Präsens* sowohl **bhereti* wie **pro bheret;* 2) im *Imperfekt* wiederum **e bheret* und **pro e bheret.* Dann wäre also 'die konjunkte und absolute Flexion des Altirischen im Präsens... die Fortsetzung eines alten indogermanischen Verhältnisses'; ja, das Irische hätte dann nach ZIMMER's Ansicht am besten von allen indogermanischen Sprachen die ursprüngliche Verteilung der Personalendungen aufrecht erhalten.

BRUGMANN Grdr. II, 1334 Anm. schliesst sich mit gewissen Reservationen der Ansicht ZIMMERS an. Er meint nämlich, dass der Umstand, die augmentierten Tempora nehmen Sekundärendungen an, mit dem Unterschied zwischen absoluter und konjunkter Flexion insoweit zusammenhänge, als sie im Verein wirklich beweisen, man hätte in der Urzeit **bhéreti* aber **pró bheret* gesagt. Doch war ein solcher Wechsel z. B. dem Optativ, der nur Sekundärendungen kannte, von Anfang an völlig fremd.

THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 327 gibt zu, dass der Unterschied zwischen absoluter und konjunkter Flexion in manchen Fällen dem der Primär- und Sekundärendungen direkt entspricht. Zur Erklärung weist er auf gr. ἐσ-σί neben δείκνυ-ς hin, d. h. dass die Endung im Griechischen in unthematischer Flexion des Präsens -σι bei *ein-*, bei *zwei-* oder *mehrsilbigen* Stämmen aber -ς war. Wenn dieses Verhältnis wirklich ursprünglich ist, dann wären bei einsilbigen Stämmen *Primär-*, bei mehrsilbigen aber *Sekundärendungen* regelmässig gewesen, und man könnte sich sehr gut denken, dass sich dieses Verhältnis derart verschoben hätte, dass wir statt ein- und mehrsilbig vielmehr einfach und zusammengesetzt erhielten.

[1] Vgl. WINDISCH KSB. VIII, 450.

[2] Vgl. auch THURNEYSEN KZ. XXVII, 174.

Schliesslich wäre bei allen Verben und den verschiedensten Verbalformen dieser Unterschied zu Stande gekommen.

PEDERSEN endlich hat in seiner Kelt. Gramm. II, 340 ff. eine Ansicht entwickelt, die mir leider sehr unverständlich vorkommt. Er meint in der 3. Person liesse sich freilich die Annahme von ursprünglichen Primär- und Sekundärendungen einwandfrei durchführen, in den übrigen Personen aber durchaus nicht. Die Schwierigkeit löst sich aber, 'wenn wir die für die 2. Pl. *unumgängliche*[1] Annahme, dass die Simplexendung aus der Kompositalendung durch die Suffigierung eines Pronomens entstanden ist, auf die übrigen Personen übertragen'. Was dies heisst, bekommen wir auf p. 344 zu wissen: die konjunkte Form *·berid* beruht auf **bherete* (gr. φέρετε), die absolute Form *berthe* aber auf **bherete wes*[2]: 'die Verschmelzung mit dem Pronomen muss uralt sein'. Ebenso verhält es sich in den übrigen Personen, z. B. *·beir* < **bheret*, aber *berid* < **bheret is*, *·berat* < **bheront*, aber *berit* < **bheront oi* (*ei*) u. s. w. Die Verschmelzung ist natürlich überall 'uralt', was ja eben eine absolut notwendige Annahme ist, da kein anderer als PEDERSEN über die einstige Existenz dieses suffigierten Pronomens irgendwas weiss, sie sich auch leider durch keinerlei äussere Zeichen bekundet und deswegen gewöhnlichen Augen nicht sichtbar ist. Man kann nur bedauern, dass ein so ungemein wertvolles Werk wie die Keltische Grammatik durch derartige Dinge, die sich den in I, 171 ff. behandelten (präidg. Vokalschwund, präidg. *g* u. s. w.) würdig zur Seite stellen, entstellt worden ist — Erklärungen, die dem nach Auskunft Verlangenden Steine und kein Brot bieten. Ich kann im folgenden von den Deutungen PEDERSENS im grossen und ganzen völlig absehen, weil sie auf einer Grundlage ruhen, die nur in der Phantasie ihres Urhebers existiert.

Wenn wir nun von deponentialen und passivischen Formen, mit denen wir uns hier nicht zu beschäftigen haben, absehen, so lassen sich die Personalendungen des altirischen Verbums in folgende Gruppen aufteilen[3]:

1) Präsens Ind. u. Konj., Futurum, *s*-Präteritum, der Plural des (aktiven) Imperativs und der Singular des *t*-Präteritums.

[1] Von mir gesperrt.

[2] Ich habe PEDERSEN's unpraktische Orthographie nicht verändert.

[3] Vgl. THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 326.

2) Singular des (aktiven) Imperativs.

3) Imperfekt Ind., Präteritum Konj. und Futuri.

4) Suffixloses Präteritum Ind. und Plural des *t*-Präteritums.

Wir werden im folgenden die Endungen etwas näher untersuchen, um soweit möglich ihr Verhältnis zu den alten Primär- und Sekundärendungen festzustellen, wobei natürlich von vornherein von jenen Formen abgesehen werden kann, in denen alte Perfektendungen vorhanden sind.

Was vor allem dafür sprechen könnte, dass der Unterschied zwischen absoluter und konjunkter Flexion eigentlich auf dem der alten Primär- und Sekundärendungen fusst, ist nicht nur die ziemliche weitläufige Übereinstimmung, die zwischen absoluten und primären, konjunkten und sekundären Endungen waltet, sondern auch der Umstand, dass das Imperfektum (ebenso wie das Präteritum Konj. und Fut.) regelmässig nur *konjunkte* Flexion aufweist.[1] Das Imperfekt war ja in der Ursprache durchgehends ein Augmenttempus, und hier würde sich also (mutatis mutandis) wirklich eine direkte Übereinstimmung zwischen Augmenttempus und konjunkter Flexion zeigen, die nicht übersehen werden darf. Dabei muss natürlich vorausgesetzt werden, dass die absoluten Formen des irischen Imperfekts unursprünglich sind, was wohl kaum zu bezweifeln ist, da man nicht versteht, warum denn eigentlich die absolute Flexion gerade bei diesem Tempus geschwunden sein sollte, da sie doch anderswo überall erhalten ist.

Sehen wir uns nun zuerst die Flexion eines altirischen Präsens Ind. an, wo sich die Personalendungen am leichtesten erklären zu lassen scheinen. Als Thema werde *berid* 'er trägt' gewählt[2]:

	Absolute Flexion.	Konjunkte Flexion.
Sing. 1.	*ber(a)im(m)* [*tiagu*]	*·biur*
» 2.	*beri*	*·bir*
» 3.	*berid, -ith*	*·beir, ·ber*
Plur. 1.	*berm(a)i*	*·beram*
» 2.	**beirthe*	*·berid, -ith*
» 3.	*ber(a)it*	*·berat*

[1] Über *absolute* Flexion des Imperfekts vgl. THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 347.

[2] Die relativen Formen sind als für den jetzigen Zweck bedeutunglos weggelassen worden.

Es ergiebt hier fast durchgehend, dass die *absoluten* Formen auf *primären*, die *konjunkten* auf *sekundären* Endungen beruhen: so die *2. Sg. beri* < **bheresi*, aber *·bir*[1] < **bheres;* die *3. Sing. berid, -ith* < **bhereti*, *·beir* < **bheret;* die *1. Pl. berm(a)i* < **bheromesi* = ai. *bhárāmasi*[2], *·beram* < **bheromos*[3]*;* die *3. Pl. ber(a)it* < **bheronti*, aber *·berat* < **bheront*, wo der indogermanische Ausgang der Endung klar bemerkbar ist.[4] Was die *1. Sg.* betrifft, so zeigen offenbar *ber(a)im(m)* und *·biur* in ihren Grundformen **bheromi* (= ai. *bhárāmi*) und **bherō* (= gr. φέρω, lt. *fero*) den alten Wechsel der *primären* Endungen *-mi* (gr. -μι) und *-ō* (gr. -ω); nun kommen aber auch absolute Formen wie *tiagu* (= gr. στείχω) vor, in denen die Endung *-u* < **-ō* entstanden sein muss.[5] Die Endung **-mi* war ja von Anfang an nur bei Verben der Nasalklassen (z. B. *ben(a)id* u. s. w.), die auf alten unthematischen Verbalklassen beruhen, zu Hause und ist in Verba wie *ber(a)im(m)*, die der alten thematischen Flexion gehörten, analogice eingedrungen.[6] Von einer *sekundären* Endung der *1. Person* ist bei dem altirischen Präsens keine Spur zu bemerken. Schliesslich die *2. Pl.*: hier geht wohl *·berid, -ith* unmittelbar auf **bherete* zurück und ist also mit Ausnahme des Augments dem ai. *á-bharata*, dem gr. ἐ-φέρετε völlig gleich. Unerklärt ist aber die Form der absoluten Flexion **beirthe*[7], für die THURNEYSEN sekundäre Entstehung vermutet[8], so dass hier ursprünglich kein Unterschied zwischen absoluter und konjunkter Flexion vorhanden gewesen wäre. Schwieriger noch wird ja die Sache dadurch, dass nur das Altindische in dieser Person primäre und sekundäre Endungen (*-tha* und *-ta*) unterscheidet, während die übrigen Sprachen mit Ausnahme des Lateins, dessen *-tis* aber einer Analogiebildung entstammt[9], einfach **-te* als Endung voraussetzen.[10] Da nun die alt-

[1] Über diese Form vgl. THURNEYSEN Handb. d. Altir. I, 46.

[2] Vgl. BRUGMANN Grdr. II, 1354.

[3] Kaum aus **bheromon*, vgl. BRUGMANN l. c. p. 1354.

[4] THURNEYSEN l. c. p. 350 f.

[5] Zur Erhaltung des *-u* vgl. THURNEYSEN l. c. p. 338 f.

[6] THURNEYSEN l. c. p. 337 ff.

[7] Vgl. THURNEYSEN l. c. p. 340. Die Form darf, obwohl konstruiert, als völlig sicher gelten.

[8] Vgl. auch BRUGMANN Grdr. II, 1358 f.

[9] Vgl. OSTHOFF Zschr. f. d. Oesterr. Gymn. XXXI, 70; SOMMER Handb.[2] p. 490 gegen BAUNACK Curt. Stud. X, 62; BRUGMANN KZ. XXIV, 92 A.; Grdr. II, 1358.

[10] Vgl. auch HILLEBRANDT BB. XVIII, 280.

indischen *th* mehrmals europäischen *t* entsprechen und ihrem Ursprung nach vielfach unklar sind, so fragt es sich, ob nicht im Altindischen hier sekundäre Differenzierung vorliegt, und ursprünglich in dieser Person Primär- und Sekundärendung identisch gewesen sind. Dann würde im Irischen ganz sicher sekundäre Differenzierung irgendwelcher Art vorliegen und somit die absolute und konjunkte Form hier von Anfang an sowohl **berid* wie *-íth* gewesen sein. Nun ist aber zu bemerken: obwohl die irischen Lautgesetze es verbieten **beirthe, berthe* < **bhere-tēs* zu erklären und mit lat. *agitis* zu vergleichen[1], so zeigt doch die Endung der *2. Sg.* des *deponentialen Imper. Präs.* auf *-the* (*suidigthe* u. s. w.) < **-thēs*[2], dass **beirthe, berthe* aus **bhere-tēs* abgeleitet werden kann. Doch ist die Ursache einer ablautenden Form der Endung **-tēs* nicht klar; diese Annahme würde jedoch voraussetzen, dass lat. *-tis* < **-tes* vorlateinisch wäre.

Die Endungen des Präsens Konj. stimmen mit denen des Indikativs überein, nur dass die *1. Sg.* dort absolut *bera*, konjunkt aber *-ber* lautet; von diesen ist letztere aus **bherām* erklärlich und stimmt mit lat. *feram* genau überein, während *bera*, das dieselbe Grundform voraussetzt, umgebildet worden ist.[3] Der Plural des Imperativs (*beram, berid, -ith, berat*) ist mit dem der konjunkten Flexion des Präs. Ind. identisch und nahm von der *2. Person* (*berid* < **bherete*, = ai. *bhárata*, gr. φέρετε) seinen Ausgang.[4] Das Futurum stimmt mit dem Konjunktiv überein. Über die Flexion des *s*-Präteritums, die mit der des *s*-Konjunktivs übereinstimmt, vgl. THURNEYSEN l. c. p. 364 ff.; in der 3. Sg. ist die absolute Endung deutlich als **-ti*, die konjunkte als **-t* anzusetzen (ibid. p. 366). Ebenso verhält es sich im Singular des *t*-Präteritums.[5]

Im Singular des Imperativs ist die *2. Person* endungslos (*beir* < **bhere*, ai. *bhara*, gr. φέρε), die *3. Person* aber nicht völlig klar.[6]

---

[1] PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 344.

[2] THURNEYSEN l. c. p. 342.

[3] THURNEYSEN l. c. pp. 359. 338 f.

[4] THURNEYSEN l. c. p. 350.

[5] Vgl. über dieses ZIMMER KZ. XXX, 198 ff.; THURNEYSEN KZ. XXXVII, 111 ff.; Handb. d. Altir. I, 391 f.; PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 377 f.

[6] THURNEYSEN l. c. p. 351.

Sehr schwierig ist aber das Imperfekt, dessen Endungen immer noch unerklärt sind.[1] Ich gebe ein Beispiel eines Imperfekts, wobei das Deponenz *suidigidir* 'er setzt' dienen mag (die Deponentia flektieren ja im Impf. *aktivisch*):

Sg.	1.	*·suidigin(n)*	Pl.	1.	*·suidigmis*
»	2.	*·suidigthea*	»	2.	**·suidigthe*
»	3.	*·suidiged, -eth*	»	3.	*·suidigtis*

Dieselben Endungen findet man im Präteritum Konj. und Fut. wieder.

Die einzige Form, die hier mit irgendwelcher Sicherheit gedeutet worden ist, ist die *3. Sg. suidiged*, in welcher man eine *mediale* Sekundärendung **-to* (vgl. gr. ἐ-φέρετο) vermutet hat.[2] Da ja nicht besonders bemerkenswert zu sein braucht, dass eine mediale Endung hier vorliegt, so muss wohl diese Erklärung als die richtige gelten; wir hätten also vorläufig hier mit einer *3. Sg. *bhere-to* zu tun. Die *2. Sg.* will PEDERSEN als **-thās* ansetzen, das mit **-thēs* (in *-the, -ther* im Dep.) ablauten würde; da die *2. Sg.*, die der *3. Sg. (á)-bharata* eutspricht im Altindischen tatsächlich *(á)-bhara-thās* lautet, so bin ich geneigt anzunehmen, dass dieser Gedanke wirklich richtig ist, und dass die *a*-Färbung der Endung irgend einen noch nicht erklärten Grund hat. Wir hätten also auch eine *2. Sg. *bhere-thā²s* neben der *3. Sg. *bhere-to*. Was ist aber mit der *1. Sg. ·suidigin(n), ·berin(n)*, nach dessen *-n(n)* ein kurzer, palataler Vokal gefolgt sein muss[3], zu machen? Die Grundform wird also vorläufig etwa als **bherŏ-nĭ* anzusetzen sein, und man kann nicht umhin die bestechende Ähnlichkeit mit dem altindischen *bhárāṇi* zu bemerken, wo die Nebenform *bhárā* (= φέρω) das *-ni* als suffigiertes Element kennzeichnet. Doch diese Form gehört ja dem Präs. Konj. an und hat mit dem Imperfekt gar nichts zu tun; die einzige Möglichkeit wäre, dass hier im irischen Imperfekt aus irgendeinem Grund eine alte In-

[1] Ich sehe dabei von PEDERSEN Kelt. Gramm. II, 346 ff. ab, der das Paradigma **ebherom, est, *ebheres, est, *ebheret, est*(!) u. s. w. ansetzt. Eine *Erklärung* ist dies nicht.

[2] Vgl. dazu und besonders über die Verhältnisse des Kymrischen THURNEYSEN l. c. p. 348.

[3] THURNEYSEN l. c. p. 348.

junktivform erhalten wäre. Jedenfalls scheint es mir der Erwägung wert, ob nicht die Ähnlichkeit sich so weit streckt, dass wir es hier mit einem Suffix *-ni* zu tun haben — ist die Grundform etwa als **bherom-ni* anzusetzen? Völlig unklar sind jedenfalls die Formen der *1.* und *3. Pl. ·suidigmis, ·beirmis* und *·suidigtis, ·beirtis*, bezüglich welch letzterer Form THURNEYSEN l. c. p. 349 auf eine Partizipialform **bherontes* fragend hinweist. Auch die *2. Pl.* **·suidigthe* steht ganz vereinzelt. Dass hier irgendwelche Neu- oder Umbildungen vorliegen, ist völlig klar, doch vermag ich den Punkt, von wo sie ausgegangen sind, nicht ausfindig zu machen. Dass jedenfalls die *3. Person* sich nach der *1.* gerichtet hat, scheint mir klar zu sein.

Mit Endungen des suffixlosen Präteritums haben wir uns hier nicht zu beschäftigen, da sie ja mit den alten Perfektendungen zusammenhängen, die von den Primär- und Sekundärendungen scharf getrennt sind.

Wenn wir nun nach dieser kurzen Musterung der verschiedenen Endungen das gewonnene Resultat überblicken, so ergiebt sich folgendes: 1) im *Präsens* und in den ähnlich flektierenden Tempora sind mit einer Ausnahme, nämlich der *1. Sing.*, die *absoluten* Formen als alte *Primär-*, die *konjunkten* als alte *Sekundärendungen* zu betrachten; 2) im *Imperfekt*, das sich m. E. durch seine ausschliesslich *konjunkte* Flexion als Fortsetzung des alten *augmentierten* Imperfekts kundgiebt, sind diejenigen zwei Formen, die sich vielleicht deuten lassen (*2.* u. *3. Sing.*), ziemlich sicher als *sekundär* in Anspruch zu nehmen. Demnach scheint wirklich die Schlussfolgerung unvermeidlich zu sein, dass die *absolute und konjunkte Flexion des Altirischen eigentlich auf dem Unterschied zwischen Primär- und Sekundärendungen in der Ursprache beruht.*

Nun waren ja die *Sekundärendungen* gerade in den *augmentierten* Tempora zu Hause; doch gab es, wie das Altindische und das Altgriechische zeigen, in der Ursprache auch eine Fülle von *unaugmentierten Formen mit Sekundärendungen*, die neben und gleichbedeutend mit den augmentierten dastanden, und die wir meistens als *Injunktive* bezeichen.[1] Nun hat ja das Keltische, ebensowenig wie die italischen, germanischen oder baltisch-slavischen Sprachen[2], irgend

[1] Vgl. BRUGMANN Grdr. II, 1276 ff.

[2] Got. *iddja* gehört wohl kaum hierher; auch die Formen des Litauischen, die man als augmentiert bezeichnet hat, sind sehr zweifelhaft. Vgl. BRUGMANN Grdr.[2] II: 3, 12.

eine Spur des Augments erhalten, was ja aber gerade wegen der Injunktivbildung kein Hindernis dafür zu sein braucht, dass verbale Formen mit Sekundärendungen in das Urkeltische übernommen worden sind. Man darf sich sogar fragen, ob jemals in den *italokeltischen* Sprachen ein Augment vorhanden gewesen ist, ob nicht dieses vielmehr nur gewissen Zweigen unserer Sprachfamilie von Anfang an gehörte, den übrigen aber ursprünglich ebenso fremd war.[1] Auf diese schwierige Frage kann ich aber hier nicht weiter eingehen.

Nun ist es aber auch klar, dass ZIMMER's Ansatz der folgenden indogermanischen Formen nämlich:

Präs. **bhereti* und **pro bheret*
Impf. **e bheret* und **pro e bheret*

insoweit unmöglich ist, als wir dann voraussetzen müssten, das Irische hätte von sämtlichen indogermanischen Sprachen allein das ursprüngliche Verhältnis unverändert erhalten, während z. B. Altindisch und Altgriechisch diesen uralten Zustand gewaltsam verändert hätten. Vielmehr verhält es sich wohl so, dass die keltischen Sprachen aus der Ursprache sowohl Primärformen, z. B. **bhereti*, wie Sekundärformen, z. B. **bheret* (wohl ohne Augment) übernahmen; diese augmentlosen Sekundärformen (Injunktive) konnten aber unabhängig von der Zeit sowohl präsentisch als präterital gebraucht werden[2], und waren schon deswegen nicht dazu passend z. B. imperfektischer Funktion Ausdruck zu geben. So haben die keltischen Sprachen — ebenso wie die italischen — das Imperfekt durch eine Neubildung ersetzt, die uns nur zum kleinsten Teil verständlich ist, während die Injunktivformen dem präsentischen Paradigma andauernd angeschlossen wurden. Dass nun die alten Primärendungen gerade der absoluten Flexion zu Grunde gelegt wurden, ist wohl nie als besonders bemerkenswert aufgefasst worden; man

[1] Ich habe oben vermutet, dass die ausschliesslich konjunkte Flexion des Imperfekts auf das Vorhandensein eines alten augmentierten Imperfekts hindeutet. Ich mag meinen Ausdruck vielleicht dahin modifizieren, dass im Italokeltischen ein Imperfekt vorhanden war, das sich durch irgendwelche Kennzeichen als Sekundärtempus bekundete und somit durch eine neue Art Sekundärtempus — denn so darf man wohl das keltische sowohl als das italische Imperfekt bezeichnen — abgelöst wurde.

[2] BRUGMANN Grdr. II, 1276 ff.

hatte also ein **bhereti*, das in absoluter Stellung gebraucht wurde. Daneben stand ein gleichbedeutendes oder jedenfalls gleichwertiges **bheret;* dass nun dies gerade in Verbindung mit Präposition verwendet wurde und somit der konjunkten Flexion den Anstoss zur Entwicklung gewährte, beruht m. E. nicht darauf, dass **bheret* neben sich eine augmentierte Form **é-bheret* gehabt hatte, von der ja im Keltischen keine Spur jemals vorhanden gewesen zu sein scheint, sondern vielmehr einfach auf der Tatsache, dass *die Injunktivformen durchgehend um einer Silbe kürzer waren als die des Indikativs*, z. B. **bheret* : **bhereti; *bheront* : **bheronti* u. s. w. Aus dieser ihrer Eigenschaft ergiebt sich, meine ich, aus rein rhytmischen Gründen, dass man eher **pró bheret* als **pró bhereti* sprach, und m. E. genügt diese Erklärung dazu, den Ursprung der *konjunkten* Flexion, dessen direkte Verbindung mit den *Augmenttempora* ich nicht zu entdecken vermag, klar zu legen.

Weiter kann ich an dieser Stelle auf die Sache nicht eingehen, da es nicht meine Absicht ist, hier tiefer in das keltische Verbalsystem zu dringen, was sonst unumgänglich notwendig wäre.

Excurs II.

Über die verbalen *r*-Endungen im Armenischen.

Es ist einleitungsweise hervorgehoben worden, dass man im *Armenischen* eine Reihe von Personalendungen vorfindet, denen offenbar ein *r*-Laut charakteristisch ist, und dass die Ansichten der Forscher über diese Bildungen wesentlich auseinandergehen, indem manche sie gar nicht als mit den oben behandelten *r*-Endungen verwandt anerkennen wollen. Auf diese verschiedenen Meinungen komme ich unten zurück und lasse hier zuerst eine kurze Übersicht des einschlägigen Materials folgen.

Man findet nämlich im Armenischen *r*-Endungen an folgenden Stellen des Verbalsystems[1]:

1) In der *2. Person Sing.* finden sich *r*-Endungen in:

[1] Vgl. MEILLET bei DOTTIN Désinences p. 81 n.

α) *Imper. Präs.*, der wie bekannt nur in prohibitiven Sätzen, die durch *mi* (= ai. *mā́*, av. *mā*, gr. μή) eingeleitet werden, vorkommt, z. B. *mi berer* 'trage nicht!' : *berem* 'ich trage'; *mi lkʿaner* 'lasse nicht zurück!' : *lkʿanem* 'ich lasse zurück'; *mi lnur* 'fülle nicht!' : *lnum* 'ich fülle' u. s. w.[1]

β) *Imper. Aor. Med.* der Verba auf *-i-*, z. B. *ankir* 'falle!' : *ankay* 'ich bin gefallen'; oder der Imperativ endet nur auf *-r*, z. B. *lu-r* 'höre!' : *luay* 'ich habe gehört'; *le-r* 'sei!' : *leay* 'ich bin gewesen' u. s. w. Die entsprechende *2. Person Plur.* endet auf *-arukʿ* (mit der Pluralendung *-kʿ*, vgl. Präs. Imper. *mi berēkʿ*, *mi lkʿanēkʿ* u. s. w.), z. B. *ankʿ-arukʿ*, *lu-arukʿ* u. s. w.

γ) *Aorist*, z. B. Akt. *bere-r* 'du hast getragen', Med. *bera-r* 'du bist getragen worden' : *berem* 'ich trage' u. s. w.

δ) *Imperfekt*, z. B. *eir* 'du warst', *layir* 'du weintest', *lnuir* 'du fülltest' u. s. w.

2) In der *3. Person Sing.* kommt eine *r*-Endung nur vor im:

[1] MEILLET Esquisse p. 89 f. weist darauf hin, dass man im Griechischen den Imper. Präs. sowohl in affirmativen wie in negierenden Sätzen verwenden kann, z. B. λεῖπε — μὴ λεῖπε, während der Imper. Aor. nur in Affirmativsätzen vorkommt, z. B. λιπέ (vgl. DELBRÜCK Grdr. IV, 363 ff.); ebenso braucht das Armenische den Imper. Aor. nur in affirmativen, nie aber in negierten Sätzen. Wenn wir nun weiter den Gebrauch des **mā* in den ältesten indoiranischen Sprachperioden beobachten, so finden wir, dass im Rigveda *mā́* überall nur mit Injunktiv konstruiert wird, mit Ausnahme des vereinzelten Ausdrucks *mā́ bhujema*, der nur in IV, 3, 13; V, 70, 4; VI, 51, 7; VII, 52, 2; 88, 6 vorkomt; die einzige Stelle, wo *mā́* mit einem Imperativ dasteht, nämlich VIII, 103 (92), 12 : *mā́ .. hṛṇītām* ist höchst unsicher, da der SV.-Text statt dessen *mā́ .. hṛṇīthās* hat, vgl. GRASSMANN Wb. 1027; OLDENBERG Rigveda II, 153. In der späteren Sprache tritt aber die Verbindung *mā́* mit Imperativ häufiger auf. In den Gāthās wiederum scheint *mā* ausschliesslich mit Injunktiv vorzukommen (BARTHOLOMÆ Air. Wb. 1095 ff.), während in dem Jungavestischen *mā* mit Optativ, Konjunktiv und Imperativ verbunden wird, dreimal (Y. 10, 14, 17; 65, 4) auch mit einem Infinitiv in dem Sinne einer 2. Person. Im Altpersischen finden sich vier Beispiele (D. 5, 3; 6, 6; Bh. 4, 10, 14) von *mā* mit Injunktiv und zwei (Bh. 4, 3. 11 = 17) von *mā* mit Optativ. Da es sich also zeigt, dass **mā* in den ältesten Sprachperioden überhaupt den Imperativ nicht verträgt, so liegt die Schlussfolgerung auf der Hand, dass wir in den armenischen Imperativen des Präsens, die mit *mi* verbunden werden, überhaupt keine Imperative zu erblicken haben, sondern andere Verbalbildungen, worauf ich weiter unten zurückkommen werde.

Imperfekt, z. B. *ēr* < **eyr* 'er war', *layr* 'er weinte', *lnoyr* < **lnuyr* 'er füllte', *goyr* 'er war' u. s. w.

Die *r*-Endungen des Armenischen sind besonders deswegen rätselhaft, weil sie am häufigsten der *2. Person* angehören, die nach dem übereinstimmenden Ausweis der indoiranischen, italischen und keltischen Sprachen ursprünglich keine *r*-Endung gehabt zu haben scheint. Schon deswegen stellen sich wohl die meisten Forscher gegen die Annahme eines Zusammenhangs dieser Formen mit den bisher behandelten ablehnend. So meint BUGGE Beitr. z. etymol. Erläut. d. armen. Spr. p. 44 ff., dass es sich hier um die Personalendung *-s* mit einer hinzugefügten Partikel **ra*, die er mit gr. ῥά gleichsetzt, handelt; so z. B. wäre der Aorist *arar-er* : *arnem* 'ich mache' = gr. ἤραρές ῥα. Dagegen weist BRUGMANN Grdr. II, 1341 darauf hin, dass diese Partikel sonst im Armenischen nicht vorkommt[1], ohne doch selbst eine Vermutung über den Ursprung der armenischen *r*-Endungen zu äussern. MEILLET MSL. VIII, 281 n.; IX, 53 n. macht aber geltend, dass diese Partikel in *ib-r* 'velut' < *iv* (Instrum. des Pron.Stamms *i-* 'quis') + **ra* und in *o-r* 'quin' < *o* 'quis' + **ra* vorliegt und wiederholt auch bei DOTTIN Désinences p. 81 n. diese Vermutung; auch in MSL. XVIII, 13 scheint er wenig geneigt zu sein, die armenischen *r*-Endungen mit denen der anderen indogermanischen Sprachen in Verbindung zu bringen. Er leitet sämtliche Formen aus alten Personalendungen mit Zufügung der Partikel **ra* ab, so z. B. *bere-r* < **bheres ra*, vgl. ai. *bháras*, gr. φέρες (ῥα) u. s. w.

Es mag sein, dass MEILLET mit Recht in arm. *ib-r*, *o-r* eine Partikel **ra* finden will, deren Zusammenhang mit gr. ἄρ, ῥά ich aber wie schon gesagt höchst problematisch finde. Aber auch die Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt, so ist es doch bei weitem nicht sicher, dass wir dieselbe Partikel in den verbalen *r*-Endungen zu erblicken haben. Ich finde es nämlich nur im äussersten Notfall berechtigt, in den Deklinations- und Konjugationssystemen mit suffigierten Partikeln zu operieren und somit glaube ich mich doch dazu berechtigt, in den hier behandelten Endungen des Armenischen

[1] Man darf wohl auch darauf hinweisen, dass gr. ἄρ, ῥά im allgemeinen mit lit. *ir* 'und' gleichgesetzt wird und also einer Grundform **r* entstammen muss (vgl. BRUGMANN SB. 1883, p. 38 ff.; BOISACQ Dict. ét. p. 72). Aus jener Grundform lässt sich aber ein armenisches **ra* nicht herleiten.

wirkliche Verwandte der in anderen Sprachen vorliegenden *r*-Endungen zu suchen. Mehr als ein ganz skizzenhafter Versuch kann aus dem folgenden natürlich nicht werden.

Nichts hindert natürlich, diese armenischen Endungen auf *-r* direkt auf ursprachliches **-r* zurückzuleiten, denn die Nominative der nominalen *r*-Stämme wie *hayr* 'Vater' = πατήρ, *mayr* 'Mutter' = μάτηρ, μήτηρ u. s. w. zeigen ganz deutlich, dass das Armenische ein auslautendes *-r* intakt erhalten hat.[1] Zweifel an das Berechtigte einer solcher Erklärung erweckt ja aber der Umstand, dass die Endungen fast ausschliesslich in der *2. Person* zu Hause sind, der von Anfang an keine *r*-Endung zukam. Doch gibt es ja eine Ausnahme, die *3. Person Sing. des Imperfekts*, wo wir ja die Formen *ēr* < **eyr* 'er war', *lnoyr* < **lnuyr* 'er füllte' u. s. w. antreffen, für die es vielleicht doch möglich wäre, eine plausible Erklärung zu finden. Wenden wir uns dann zuerst zum Imperfekt der Wurzel **es-* 'sein' (arm. *em* 'ich bin, u. s. w.), wo möglicherweise der Schlüssel der Erklärung zu finden ist. Dieses Tempus lautet folgendermassen:

Sing.	1.	*ei*	Plur.	1.	*eakʿ*
»	2.	*eir*	»	2.	*eikʿ*
»	3.	*ēr* (< **eyr*)	»	3.	*ein*

Ebenso finden wir *berei* 'ich trug' : *berem; lnui* 'ich füllte' : *lnum; layi* 'ich weinte' : *lam* u. s. w.[2] MEILLET, Esquisse p. 95 sieht in *bere-i* eine Zusammensetzung derselben Art wie ab. *nesĕ-achъ* 'ich trug' und will in dem *-i* eine Entsprechung des alten Perfekts von **es-* 'sein' (ai. *âsa*, hom. ἦα u. s. w.) finden; die Endung *-y-r* der 3. Person sollte auf **ést* beruhen, dem dieselbe Partikel **ra* zugefügt wurde wie bei der 2. Person auf *-i-r*. Doch diese Erklärung scheint mir ein bisschen zu kompliziert; zudem würde dann die Flexion von *ei* 'ich war' absolut unursprünglich und erst spät im Anschluss an *berei* entstanden sein. Nach meiner Meinung liegen aber die Verhältnisse umgekehrt.

Bedenken wir zuerst, dass, wie MEILLET selbst andeutet, die Flexion des Imperfekts der des Aorists ziemlich ähnlich ist (*-r* im

[1] Vgl. MEILLET Esquisse p. 33.

[2] Zu beachten ist dass *berei* Imperfekt sowohl zu *berem* wie zu *berim* ist, somit sowohl 'ich trug' wie 'ich wurde getragen' bedeutet.

2. Sing., -ak' im *1. Plur.*); wenn wir nun Aoriste wie *e-di* 'ich stellte' = ai. *a-dhām;* *e-ki* 'ich ging' = ai. *a-gām*, gr. ἔ-βην, wo die Endung *-i* ein älterer **-ēm* repräsentieren muss[1], haben, so darf ja nicht verneint werden, dass *ei* sehr wohl nach diesen gebildet sein kann und somit theoretisch eine Grundform **esēm* voraussetzt. Dieses **esēm* wiederum ist nach **edhēm* aus **ēsem* umgebildet, das wir in ai. *āsam, āsīs, āsīt* antreffen. Wenn wir uns aber ferner denken, dass ein urarmenisches Thema **esēm, *esīs, *esīt* — Umbildung des ursprünglichen **ēsem* u. s. w. — nur *ei, *eī, *eī* geben könnte, so findet man es wohl nicht besonders merkwürdig, wenn man die verschiedenen Personen in irgend einer Weise von einander zu unterscheiden versuchte. Dabei bediente man sich eines alten *medialen* Elements *-r*, das unzweifelhaft irgendwo in der Flexion — am ehesten natürlich in der dritten Person transitiver Verba — vorhanden war und erhielt somit *ei, eir, *eyr* > *ēr*. Denn es ist zu beachten, dass *berei, bereir, berēr*, die seinerseits ihr *-i* aus *ei* u. s. w. erhalten haben und somit wohl am ehesten aus **ber(e), *berer* umgebildet worden sind, sowohl *medial* wie *aktivisch* sind, und dass die mediale Funktion ohne Zweifel die ursprüngliche sein kann. Die Bildung des *aktivischen Imperfekts* ist also m. E. von *ei* ausgegangen und durch dieses Paradigma ist dann die alte *mediale* Flexion beeinflusst worden, während andrerseits eine *mediale* Endung der *3. Person* sowohl in der *3.* wie in der *2. Person* des *Singulars* verallgemeinert worden ist. M. E. besteht also das armenische Imperfekt aus einer Vermischung von *aktivischen* und *medialen* Endungen und drückt sowohl *aktivische* wie *mediale* Funktion aus.

Anderswo muss aber die Erklärung der *r*-Endungen der *2. Sing.* gesucht werden, die an verschiedenen Stellen des Verbalsystems auftreten. Über den *2. Sing.* des *Imperativs* ist schon gehandelt worden; es bleiben also *Präs. Imper.*, z. B. *berer* = *Aor. Indik. berer* und *Aor. Imper.*, z. B. *ankir, lur* übrig. Es ist nun zu beachten, dass die *r*-Endung vor allem im Imperativ ihren Sitz hat, dass aber der präsentische Imperativ, der nur in Verbindung mit *mi* vorkommt, wahrscheinlich vom Anfang an keine echte Imperativform

[1] Vgl. auch *e-tu* (Aorist zu *tam* 'ich gebe') < **e-dōm* = ai. *a-dām*. Die gewöhnlichen Aoristformen der 1. Person Sing. wie *ber-i, bar-i, tes-i* u. s. w. sind wohl gerade von diesen Bildungen ausgegangen. Vgl. weiter BARTHOLOMÆ Stud. II, 36 f.; BUGGE KZ. XXXII, 75.

ist.[1] Dagegen scheint es mir nicht ausgeschlossen, dass wir in diesen Bildungen alte *imperativisch verwendete Infinitive* zu suchen haben, die ja im Avestischen bei der *2. Person* gerade in Verbindung mit *mā* belegt sind.[2] Ich denke mir dann ferner die Möglichkeit, dass z. B. *bere-r* eine Grundform **bhere-raị* voraussetzt, was ja völlig zulässig ist, da auslautender Diphthong im Armenischen spurlos geschwunden ist.[3] Diese Form **bhere-raị* würde dann zunächst mit den indoiranischen Medialformen auf **-raị* > *-re* verwandt und vor allem mit dem lateinischen Inf. Pass. *ferrī* < **fer(e)rī*[4] völlig identisch sein, da dieser am wahrscheinlichsten auch aus **bhere-raị* herzuleiten ist.[5] Vom präsentischen Imperativ kann sich ja die *r*-Endung weiter in den Aorist verbreitet haben, da ja diese unzweifelhaft in derselben Funktion haben gebraucht werden können. Ich halte es deswegen sehr wohl für möglich auch die armenischen -Endungen der *2. Person* mit *r*-Bildungen der übrigen indogermanischen Sprachen zusammenzuhalten.

So denke ich mir in der allergrössten Kürze die Entstehung und Entwicklung der verbalen *r*-Endungen im Armenischen. Eine eingehendere Behandlung kann ich ihnen leider wegen mangelnder Kenntnis der armenischen Sprache nicht zu Teil werden lassen.

---

[1] Vgl. oben S. 114 A. 1.

[2] Bekanntlich hat das Armenische die alte Infinitivbildung völlig aufgegeben und durch eine adjektivisch-partizipiale *-lo*-Form ersetzt (MEILLET Esquisse p. 96 f.). Es ist ja deswegen nicht unmöglich, dass sich ein wirklicher alter Infinitiv als Imperativ erhalten hat.

[3] Vgl. MEILLET Esquisse p. 33.

[4] Vgl. SOMMER Handb.[2] p. 595.

[5] Vgl. oben S. 100.

Nachträge.

S. 23. Seitdem das Manuskript schon in die Druckerei gegeben war, erschien die zweite (letzte) Lieferung von BRUGMANN's Grdr.² II: 3, wo sich die Darstellung der verbalen *r*-Endungen auf S. 657 ff. findet. Diese Darstellung konnte deswegen erst hier kurz berücksichtigt werden. Einleitungsweise lässt BRUGMANN das Tocharische bei Seite, in den *r*-Endungen des Armenischen sieht er ferner Bildungen, die mit denen der übrigen Sprachen in keinem Zusammenhang stehen.[1] Über den ursprachlichen Zusammenhang der arischen Endungen — die übrigens auf Medialisierung eines aktivischen oder indifferenten *r*-Ausgangs beruhen sollen — mit denen der italischen und keltischen Sprachen hat sich BRUGMANN sehr vorsichtig geäussert: doch meint er annehmen zu dürfen, dass es in indogermanischer Zeit zwei Arten von *r*-Formen gegeben hat, die sich durch Vermischung mit anderen finiten Verbalformen weiter entwickelt haben, nämlich: 1) eine Form, die in der 3. Plur. Perf. Akt. zu Hause war, und 2) ein Impersonalis voluntativus, der selbst nicht durch verschiedene Personalendungen gekennzeichnet war und als Passivum fungierte. In Bezug auf den Ursprung jener Formen verweist BRUGMANN auf THURNEYSEN KZ. XXXVII, 106 ('Infinitive des Zieles') und weist zugleich PEDERSEN's Spekulationen über *berir* aur **bered se* u. s. w. (oben S. 14 ff.) ab. In Bezug auf Deponenz und Passivum werden Italisch und Keltisch in Zusammenhang behandelt, für das Passivum wird angenommen, dass es ursprünglich nur konjunktivisch-imperativischen Sinn hatte, ein Verhältnis, das sich im Oskisch-Umbrischen erhalten hat.

S. 71 ff. Zur Frage über die Media tantum vgl. zuletzt BRUGMANN Grdr.² II: 3, 683 ff.

---

[1] Vgl. dazu auch Grdr.² II: 3, 604.

Index.

Seite.

I. Einleitung 3
II. Verzeichnis und Übersicht der bisherigen Literatur 11
III. Übersicht des Materials aus den verschiedenen Sprachen 31
A. Die indo-iranischen Sprachen 31
α) Alt- und Mittelindisch 31
β) Avestisch 38
B. Das Tocharische 41
C. Die italischen Sprachen 44
α) Die oskisch-umbrischen Dialekte 44
β) Das Latein 46
D. Die keltischen Sprachen 49
α) Die brittannischen Sprachen 49
β) Das Irische 51
IV. Die Entstehung und Entwicklung der *r*-Formen 56
Excurs I. Die absoluve und konjunkte Flexion der keltischen Sprachen in ihrem Verhältnis zur indogermanischen Ursprache 102
Excurs II. Die verbalen *r*-Endungen im Armenischen 113
Nachträge 119

Af Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala utgifna skrifter.

I kommission hos A.-B. Akademiska Bokhandeln i *Uppsala* och Otto Harrassowitz i *Leipzig:*

Band 1. 1890—1892. Utsåldt.

ERDMANN, A., Über die Heimat und den Namen der Angeln. — Pris 2 kr.

PIEHL, Om betydelsen af termen kanon och lämpligheten af dess användning inom den egyptiska konstens historia. — 0: 65.

ERDMANN, A., Die Grundbedeutung und Etymologie der Wörter Kleid und Filz im Germanischen, nebst einem Exkurse. — 1: 10.

BURMAN, E. O., Die Transscendentalphilosophie Fichte's und Schelling's dargestellt und erläutert. — Utsåld.

NORDWALL, J. E., Om svenska riksrådets utveckling mot centralisation under Gustaf II Adolf. — Utsåld.

Band 2. 1892—1894. Utsåldt.

GÖDEL, V., Katalog öfver Upsala universitets biblioteks fornisländska och fornnorska handskrifter. — Utsåld.

NYLANDER, K. U., Inledning till Psaltaren. — Utsåld.

ALMKVIST, H., Mechilta Bo Pesachtraktaten med textkritiska noter, parallelställen ur Talmud och Midrasch samt inledning och glossar. — 4: 50.

DANIELSSON, O. A., De voce ΑΙΖΗΟΣ quaestio etymologica. — 0: 75.

PERSSON, P., Nyare undersökningar på den Plautinska prosodiens område. 0: 75.

Band 3. 1892—1900. Utsåldt.

STAVE, E., Om källorna till 1526 års öfversättning af Nya Testamentet. — 3: 50.

ALMKVIST, H., Ein türkisches Dragoman-Diplom aus dem vorigen Jahrhundert, in Faksimile herausgegeben und übersetzt. — 0: 60.

BURMAN, E. O., Om Schleiermachers kritik af Kants och Fichtes sedeläror. — 4: 25.

PERSSON, P., De origine ac vi primigenia gerundii et gerundivi latini. — Utsåld.

WADSTEIN, E., Der Umlaut von **a** bei nicht synkopiertem **u** im Altnorwegischen. — 0: 80.

LUNDSTRÖM, V., Ein Columella-Excerptor aus dem 15. Jahrhundert. — 0: 40.

Band 4. 1895—1901. Pris 10 kr. (12 Mark).

KJELLÉN, R., Riksrättsinstitutets utbildning i Sveriges historia. — 2: 75.

STAVE, E., Om källorna till 1541 års öfversättning af Nya Testamentet. — 3 kr.

WAHLUND, C., Die altfranzösische Prosaübersetzung von Brendans Meerfahrt, nach der Pariser Hdschr. Nat.-Bibl. fr. 1553 von neuem mit Einleitung, lat. und altfrz. Parallel-Texten, Anmerkungen und Glossar herausgegeben. — 7 kr.

Band 5. 1897. Pris 10 kr. (12 Mark).

SAHLIN, C. Y., Om den etiska seden. — 0: 60.

ALMKVIST, H., Ein samaritanischer Brief an König Oscar, in Faksimile herausgegeben und übersetzt. Mit einer Schrifttafel von J. Euting. — 0: 75.

NOREEN, A., Svenska etymologier. — Utsåld.

TAMM, F., Om avledningsändelser hos svenska substantiv, deras historia ock nutida förekomst. — 1: 50.

SUNDÉN, J. M., De tribunicia potestate a L. Sulla imminuta quaestiones. — 0: 75.

LANDTMANSON, I. S., Träldomens sista skede i Sverige. Ett kapitel ur vår äldre rätts historia. — 0: 75.

JOHANSSON, K. F., Bidrag till Rigvedas tolkning. — 0: 75.

WAHLUND, C., La belle Dame sans mercy. En fransk dikt. — 1 kr.

EDFELDT, H., Om bevisen för Guds verklighet. — 0: 40.

PIEHL, K., Quelques petites inscriptions provenant du temple d'Horus à Edfou. — 0: 50.

RIBBING, S., Prof. Chr. Jac. Boströms Föreläsningar i etiken, efter det muntliga föredraget upptecknade och redigerade. — Utsåld.

PERSSON, P., Om ett nyligen upptäckt fragment af en romersk kommunallag. — 0: 75.

v. SCHÉELE, F., Finnes det ett omedvetet själslif? — 0: 60.

GEIJER, P. A., Historisk öfverblick af latinets *qui* och *qualis* fortsatta som relativpronomina i de romanska språken. — 0: 60.

HJÄRNE, H., Svensk-ryska förhandlingar 1564—72. Erik XIV:s ryska förbundsplaner. — 2 kr.

DANIELSSON, O. A., Zur metrischen Dehnung im älteren griechischen Epos. — 1: 25.

Band 6. 1897—1900. Pris 10 kr. (12 Mark).

LIDÉN, E., Studien zur altindischen und vergleichenden Sprachgeschichte. — 1: 75.

LUNDSTRÖM, V., Prolegomena in Eunapii uitas philosophorum et sophistarum. — 0: 75.

WADSTEIN, E., Runinskriften på Forsaringen. Vårt älsta lagstadgande. — 0: 50.

HALLENDORFF, C., Konung Augusts politik åren 1700—01. — 2: 25.

AHLENIUS, K., Till kännedomen om Skandinaviens geografi och kartografi under 1500-talets senare hälft. — 2: 25.

EKLUND, J. A., Nirvāna. En religionshistorisk undersökning. — 3 kr.

WADSTEIN, E., The Clermont Runic Casket. With five plates. — 1: 50.

TAMM, F., Om avledningsändelser hos svenska adjektiv, deras historia ock nutida förekomst. — 1: 15.

TAMM, F., Om ändelser hos adverb ock arkaiskt bildade prepositionsuttryck i svenskan. — 0: 65.

Band 7. 1901—1902. Pris 10 kr. (12 Mark).

TAMM, F., Sammansatta ord i nutida svenskan undersökta med hänsyn till bildning av förleder. — 2: 50.

v. FRIESEN, O., Till den nordiska språkhistorien. I. — 1: 25.
PIPPING, H., Om runinskrifterna på de nyfunna Ardre-stenarna. — 1: 75.
TAMM, F., Granskning av svenska ord. Etymologiska ock formhistoriska studier. — 0: 65.
VARENIUS, O., Räfsten med Karl XI:s förmyndarstyrelse. I. Dechargens gifvande och återkallande. — 3 kr.
HELLQUIST, E., Studier i 1600-talets svenska. — 3: 50.

Band 8. 1902—1904. Pris 10 kr. (12 Mark).

SAMUELSSON, J., Ad Apollonium Rhodium adversaria. — 0: 75.
EDÉN, N., Den svenska centralregeringens utveckling till kollegial organisation i början af sjuttonde århundradet (1602—1634). — 5: 75.
MEYER, E. A., Englische Lautdauer. Eine experimentalphonetische Untersuchung. — 1: 75.
AHLENIUS, K., En kinesisk världskarta från 17:de århundradet. — 1 kr.
VARENIUS, O., Räfsten med Karl XI:s förmyndarstyrelse. 2. Den undersökande kommissionen af år 1675. — 2: 50.
SUNDSTRÖM, R. och LITTMANN, E., En sång på Tigre-språket upptecknad, öfversatt och förklarad af R. S. Utgifven och öfversatt till tyska af E. L. — 0:90.

Band 9. 1904—1906. Pris 10 kr. (12 Mark).

COLLIJN, I., Drei neu aufgefundene niederdeutsche Einblattkalender des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Lübecker Buchdrucks. — 0: 90.
VARENIUS, O., Beskattning och statsreglering i England. — 3: 25.
v. FRIESEN, O., Vår älsta handskrift på fornsvänska. — Utsåld.
HAHR, A., Konst och konstnärer vid Magnus Gabriel De la Gardies hof. Bidrag till den svenska konstforskningen. — 5: 50.
SJÖGREN, H., Zum Gebrauch des Futurums im Altlateinischen. — 4 kr.
v. FRIESEN, O., Till den nordiska språkhistorien. Bidrag 2. — 0: 75.

Band 10: 1—2. 1912. Pris 27 kr. (30 Mark).

PERSSON, P., Beiträge zur indogermanischen Wortforschung. T. 1—2. — 27 kr.

Band 11. 1906—1911. Pris 10 kr. (12 Mark).

LAGERCRANTZ, O., Elementum. Eine lexikologische Studie. I. — 2: 50.
STAAFF, E., Étude sur les pronoms abrégés en ancien espagnol. — 2: 50.
COLLIJN, I. och STAAFF, E., Evangelios e Epistolas con sus exposiciones en romance. — 9 kr.
ZETTERSTÉEN, K. V., Den nubiska språkforskningens historia. — 0: 50.

Band 12. 1907—1909. Pris 10 kr. (12 Mark).

PETRINI, E., Psykologiska dogmer. — 2: 75.
HAHR, A., Studier i Johan III:s renässans. I. Arkitektfamiljen Pahr. — 4: 50.
HÄGERSTRÖM, A., Das Prinzip der Wissenschaft. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung. I. Die Realität. — 2: 50.

LÖFSTEDT, E., Spätlateinische Studien. — 1: 50.
GABRIELSON, A., Le sermon de Guischart de Beauliu. Édition critique de tous les manuscrits connus avec introduction. — 2: 75.

Band 13. 1910—1912. Pris 10 kr. (12 Mark).

DANIELSSON, O. A., Zu den venetischen und lepontischen Inschriften. — 0: 75.
HAHR, A., Studier i Johan III:s renässans. **2.** Villem Boy. Bildhuggaren och byggmästaren. — 3: 50.
COLLIJN, I., Neue Bruchstücke der Nibelungen Handschrift *L*. — 1: 75.
NACHMANSON, E., Beiträge zur Kenntnis der altgriechischen Volkssprache. — 1: 15.
SCHAGERSTRÖM, A., Upplandslagens ordskatt. — 1: 50.
RUDBERG, G., Zum sogenannten zehnten Buche der aristotelischen Tiergeschichte. — 3: 75.

Band. 14. 1911—1913. Pris 12 kr. (14 Mark).

ENGSTRÖMER, TH., Vittnesbeviset. Reglerna för dess värdering i svensk ordinär process. — 4: 50.
HESSELMAN, B., Västnordiska studier. **1.** — 2 kr.
WIESELGREN, O., »Yppighets nytta». — 1: 25.
WIKANDER, H., Bidrag till läran om arbetsbetingsaftalet enligt svensk rätt. — 5: 50.

Band 15. 1913. Pris 12 kr. (14 Mark).

HAHR, A., Studier i nordisk renässanskonst. **1.** — 3: 60.
HESSELMAN, B., Västnordiska studier. **2.** — 1: 60.
WITTROCK, G., Karl XI:s förmyndares finanspolitik 1661—67. — 10 kr.

Band 16. 1914. Pris 12 kr. (14 Mark).

PHALÉN, A., Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen. — 12 kr.

Band 17. 1915. (Utg. 1917.) Pris 12 kr. (14 Mark).

WETTER, GILLIS P:SON, Phōs (φῶς). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit; zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus. — 3: 25.
REXIUS, GUNNAR, Det svenska tvåkammarsystemets tillkomst och karaktär. — 7 kr.
RUDBERG, GUNNAR, Neutestamentlicher Text und Nomina sacra. — 1: 75.
REUTERSKIÖLD, C. A., Kyrkolag och borgerlig lag. — 0: 75.

Band 18.

HAHR, A., Studier i nordisk renässanskonst. **2.** — 5 kr.
KLINGBERG, GUSTAF, Christopher Jacob Boströms föreläsningar i etik vårterminen 1861. — 2: 50.
CHARPENTIER, JARL, Die verbalen *r*-Endungen der indogermanischen Sprachen. — 3: 25.

Band 19.

WITTROCK, G., Karl XI:s förmyndares finanspolitik 1668—72. — 10 kr.
HÄGERSTRÖM, AXEL, Till frågan om den objektiva rättens begrepp. I. Viljeteorien. — 4: 50.

BYGDÉN, L., Förteckning å tryckta och otryckta källor till landskapet Uplands och Stockholms stads historiskt-topografiska beskrifning, förnämligast hämtade ur Westinska samlingarne i Upsala universitets bibliotek. Pris 3 kr.

I kommission hos Wahlström & Widstrand, *Stockholm:*

Urkunder till Stockholms historia. I. Stockholms stads privilegiebref 1423—1700, af K. Hum. Vet.-Samf. utgifna genom K. HILDEBRAND. Hittills utkommet: H. 1—3. Pris för häfte 3 kr.
Uppland. Skildring af land och folk, af K. Hum. Vet.-Samf. utgifven genom A. ERDMANN och K. HILDEBRAND. Bd 1—2. Pris 25 kr.

3 kr. 25 öre

Uppsala 1917. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B.

Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. 20:1.

ÜBER

DIE ALTINDISCHE GOTTIN DHIṢÁṆÂ UND VERWANDTES

BEITRÄGE ZUM FRUCHTBARKEITSKULTUS IN INDIEN

VON

K. F. JOHANSSON

UPPSALA
A.-B. AKADEMISKA BOKHANDEL

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. 20: 1.

ÜBER

DIE ALTINDISCHE GÖTTIN DHIṢÁṆÂ UND VERWANDTES

BEITRÄGE ZUM FRUCHTBARKEITSKULTUS IN INDIEN

VON

K. F. JOHANSSON

UPPSALA
A.-B. AKADEMISKA BOKHANDELN

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

UPPSALA 1917
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

I. Dhiṣáṇā im Veda.

Dies wort ist sehr schwierig zu deuten. Weder stehen die bedeutungen sicher fest, noch — was daraus ersichtlich ist — ist die etymologie einigermassen ermittelt, um so viel weniger als gar nicht ausgeschlossen ist, dass mehrere homonyme wörter unter eine form zusammengefallen sind. Es dürfte angemessen sein, wenigstens die bisher vorgebrachten ansichten durchzumustern, und zwar im zusammenhang mit einer erneuten prüfung der hauptsächlichsten — meist vedischen — stellen, wo es zu finden ist.

Am meisten umstritten der bedeutung wie der herleitung nach ist das vedische *dhiṣáṇā*. Es dürfte zweckmässig sein, dies zuerst zu behandeln.

Nach BR. III, 961. B. III, 161 soll es bedeuten: a) 'eine best. bei der somabereitung und beim somagenuss dienendes geräte: kufe, becher; schale'; nach einzelnen angaben der kommentt. 'presse'. So RV. IX, 59,2. X, 17,12 (vgl. VS. 7,26). I, 109,3. 96,1. X, 30,6 (VS. 6,26). VIII, 50,2. III, 49,1 (VS. 1,19. 6,35). I, 102,1. 109,4. III, 2,1. IV, 34,1. 36,8. Çāṅkh. Çr. 5, 9, 20. Häufig metonymisch für den somasaft selbst und dessen wirkungen: RV. III, 32,14. 31,13. I, 102,7. VI, 19,2. VII, 90,3. VIII, 15,7. III, 49,4. X, 96,10. Du. *dhiṣáṇē* 'die beiden schalen' so v. a. 'die beiden welten, himmel und erde' (vgl. Nāigh. 3,30): RV. VI, 8,3. 50,3. 70,3. I, 160,1. X, 44,8. Pl. 'die drei welten: himmel, erde und luftkreis': RV. V, 69,2. — b) Personif. 'eine genie des wohlstandes und gewinnes': RV. X, 35,7. III, 56,6. I, 22,10. V, 41,8. VI, 11,3. Çāṅkh. Çr. 8, 19,4; pl. VS. 11,61; unter den weibern der götter MBh. 9,2516. In der hauptsache stimmt hiermit GRASSMANN Wb. 682, nur dass

er für einige stellen die bed. 'darbringung des lobliedes oder somatrunkes' annimmt (vgl. *stuti* u. s. w. bei den komm.): I, 102,7. 109,3 (oder 'mit soma gefüllte schale', resp. 'presse' in der übers. II, 110). III, 2,1. 31,13 (in der übers. I, 529 'mit soma gefüllte schale'). 32,14 (in der übers. I, 79 'der trunk'). VI, 19,2 (in der übers. I, 250 'die schale'). VIII, 15,7 (in der übers. I, 418 'lied und trunk'). X, 96,10 (in der übers. II, 378 'der welten schalen'). Sonst hat er 'die mit soma gefüllte schale', resp. du. 'die beiden schalen' (himmel und erde), pl. 'die drei schalen' (die drei welten, himmel, luft und erde), oder er fasst *Dhiṣáṇā* als 'eine göttin, die den menschen reichtum verleiht oder ihnen die götter geneigt macht'. Er hat sich in der übersetzung BR. näher angeschlossen als im Wb. und erklärt übrigens das wort aus einer bed. 'verleihen wollen, gerne geben' des desid. *dídhiṣati* von *dhā-*. BERGAIGNE RV. I, 148. 240. 320 sieht darin nur ein opfergerät: 'un récipient de soma'; du. 'les deux coupes' oder 'les deux cuves'.

Nun ist sicherlich in wesentlichen teilen diese bedeutungsangabe unzutreffend. Und die weitere exegetische diskussion hat zur genüge gezeigt, dass man sich damit nicht hat zufrieden geben können. So weit aus einander die erschienenen erklärungen gehen, haben sie doch das gemeinsam, dass sie eine göttin *Dhiṣáṇā* an einigen — mehreren oder wenigeren — stellen anerkennen.

1. Zunächst kommt in betracht die anschauung von LUDWIG, wie sie zu tage tritt in seiner Rigvedaübersetzung mit kommentar sowie in einem in den Sitz.-ber. d. k. böhm. ges. d. wissensch. 1893, n. VI erschienenen aufsatz Über d. neuest. arb. a. d. geb. der Rigveda-forschung 85 ff., wo er sich u. a. mit einer kritik der weiter unten zu nennenden auffassung HILLEBRANDTS Ved. Myth. I, 175 ff. über *dhiṣáṇā* beschäftigt. LUDWIG geht von einer allgemeinen appellativen bed. 'wunsch, sehnsucht' aus und nimmt an mehreren stellen eine personifikation davon an, unter der form 'die wunschgöttin', resp. 'wunschgöttin *Dhiṣáṇā*'. Seine übersetzung der einzelnen (31) stellen variirt freilich recht erheblich, aber der einheitliche gedanke ist doch der genannte, den er später (Böhm. Ber. 1893, 85 f.) in etwa folgenden wendungen zu veranschaulichen sucht: die *dhiṣáṇā* ist

»die weibliche çakti als produktive kraft des wunsches»; aber die drei *dhiṣáṇās* sind »die weiblichen produktiven çakti» (der drei stiere, die RV. V, 69,2 erwähnt werden); in V, 61,18 will er 'den wunsch' als »die wirksame producierende zauberische wunschkraft» verstanden haben. Als *vāk* ist sie seiner meinung nach »die hauptwunschgöttin, ohne die nichts zu erlangen ist». Die *dhiṣáṇā* ist »etwas innerliches als ein nach aussen wirkendes kraftmoment» anzusehen; sie »berührt sich manchmal mit *svadhā*», ohne dass die begriffe sich decken u. s. w.

Mit LUDWIG stimmt am nächsten überein GELDNER, der Rigv. I, 94 folgende bedeutungen angibt: 'der göttliche wille, die göttliche macht, sowohl der gesamtheit als auch einzelner götter', abstrakt und konkret oder personifiziert zu den götterfrauen — als n. pr. — gerechnet. Doch scheint er nicht immer in der auffassung der einzelnen stellen mit LUDWIG zusammenzugehen. So gibt er es RV. III, 32,14 mit 'göttliche inspiration' (Komm. 54; LUDWIG 'sehnsucht' II, 74, 'innere kraft' Böhm. Ber. 1893, 87); III, 31,13 als 'götterfrau' (n. pr.; LUDWIG II, 71. V, 67 'die sehnsucht der beiden welten') u. s. w.

2. HILLEBRANDT hat in seiner Ved. Myth. I, 175 ff. eine längere auseinandersetzung, die darauf hinausgeht zu beweisen, dass *dhiṣáṇā* ursprünglich 'erde' bedeutet, im du. 'himmel und erde', im pl. 'himmel, luftraum und erde'; daraus hergeleitet die bed. '(unterlage) *vedi*' (vgl. auch Bühlers Grundr. III, 2,14). Alle andern angeblichen bedeutungen wie 'pressbretter' oder gar 'begeisterung' seien falsch und überflüssig. Wie man sieht, erkennt er unter den BR-schen bedeutungsangaben als primär die dort als sekundär hingestellten bedeutungen 'erde', resp. 'himmel und erde' u. s. w., während er alle übrigen verwirft; sekundär wird für ihn was bei BR. primär war, eine vorrichtung oder anlage für die somapressung, resp. das soma-opfer: bei BR. war diese als 'schale, becher' u. d. gl. bestimmt; HILLEBRANDT sieht darin die *vedi*. In wie weit diese letztere bedeutung als zutreffend gelten darf, wird unten geprüft werden.

3. OLDENBERG SBE. XLVI, 119 ff. 230. 286 und, gelegentlich, RVN. I, 101 f. 242. 244. 258. 374. II, 235 nähert sich wieder BR. u. GRASSMANN, aber doch nicht so, dass er *dhiṣáṇā* als 'kufe, becher oder schale' fasst. Aber er sieht darin »a sacrificial im-

plement used at the sacrifice, more especially at the Soma sacrifice» und genauer als »a sort of support on which the pressing-stones rested, A similar support may have been used for the vessel containing the sacrificial water, and for the sacrificial fire. This support was considered as yielding the Soma to Indra, as strengthening Indra, as inciting Indra and the gods to liberality towards men. Thus we have a goddess Dhiṣáṇā who wears the aspect of a goddess of wealth. She is invoked as one of the Gnās in I, 22,10 with Hotrā Bhāratī. Finally the Earth, the support of everything, was likened to this support of the pressing-stones and of the Soma; and Heaven and Earth were then considered as the two Dhiṣaṇās.»

OLDENBERG erkennt sonach auch, wie HILLEBRANDT, eine bed., die jener als ein 'support on which the pressing-stones rested' u. s. w., dieser als die *vedi* fasst; jener lässt die bed. 'erde' daraus opfersymbolisch ausgegangen sein, während dieser eben die bed. 'erde' als die ursprünglichere ansieht. Über eine eventuelle göttin *Dhiṣáṇā* äussert sich HILLEBRANDT nicht direkt, scheint sie aber nicht anerkennen zu wollen, nach seinen schlussworten VM. I, 181 zu urteilen; OLDENBERG dagegen gibt zu, dass eine göttin *Dhiṣáṇā* anzuerkennen sei, aber nur als produkt der opferspekalation und -technik.

4. PISCHEL VSt. II, 81 ff. ist der ansicht, dass *Dhiṣáṇā* überall als eigenname aufzufassen ist: *Dhiṣáṇā* ist die, resp. eine göttin des reichtums und gedeihens. Du. *Dhiṣáṇē* deutet er als 'himmel und erde' wie alle vedaexegeten, auf welchem wege auch diese bedeutung zu stande gekommen sei. Die reichtumsgöttin war für ihn die erde, erdengöttin als die freigebige spenderin des reichtums. PISCHEL und HILLEBRANDT stimmen sonach mit einander in der auffassung überein, dass *Dhiṣáṇā* primär die erde ist; nur weicht PISCHEL von HILLEBRANDT darin ab, dass er eine persönlich gedachte göttin anerkennt, während letzterer gelehrte es einfach als ein appellativum für 'erde' ansieht. Während also PISCHEL in *Dhiṣáṇā* eine göttin 'Erde' als ursprüngliche oder durch funktionelle übertragung entstandene mythische konception sieht, sucht HILLEBRANDT in den gemeinsamen bedeutungen 'erde' und '*vedi*' nur eine ursprüng-

liche allgemeine bedeutung von festigkeit als die für die beiden bedeutungen am meisten charakteristische eigenschaft (wogegen indess mit recht schon LUDWIG Böhm. Ber. 1893, 85 ff.).

Meiner ansicht nach ist PISCHEL der wahrheit am nächsten gekommen, indem er in *Dhiṣáṇā* ein n. pr. einer bestimmten göttlichen konception sieht. Es ist ihm aber nicht gelungen den ursprung und ausgangspunkt dieser konception anzugeben. Es ist sicher nicht ein mit *Pṛthivī, Bhúmi-* u. s. w. sinngleicher name. Wohl aber ist *Dhiṣáṇā* in mehreren ihrer funktionen mit *Pṛthivī* wesensgleich und eben deshalb häufig mit ihr identificiert worden. Oder anders ausgedrückt: *Dhiṣáṇā* ist die erdgöttin in einer bestimmten funktion, in einem bestimmten habitus.

Eine durchmusterung der stellen des Rigveda und der späteren vedischen — auch rituellen — litteratur, wo *Dhiṣáṇā* vorkommt, wird zeigen, in wie weit diese behauptung stichhaltig ist. Von dem resultat dieser untersuchung wird auch die etymologie des wortes abhängig sein.

Alle erklärer, die überhaupt eine vedische göttin *Dhiṣáṇā* anerkannt, stimmen darin überein, dass sie eine göttin des reichtums und gedeihens ist, dass sie »reichtum erzeugt», gaben und güter verteilt, überhaupt reich, glückbringend, beglückend ist. Solche stellen sind:

X, 35,7: *rāyó jánitrīṁ dhiṣáṇām úpa bruvē*
svasty àgníṁ samidhānám īmahē

'Ich rufe an die *Dhiṣáṇā,* des reichtums erzeugerin; um heil flehen wir den entflammten Agni an'.

III, 49,4: *kṣapấṁ vastā́ janitā́ sū́ryasya*
víbhaktā bhāgáṁ dhiṣáṇēva vā́jam

'Erleuchter der nächte, erzeuger der sonne, verteilt er (Indra) gaben und güter wie die *Dhiṣáṇā*'.

VII, 90,3: *rāyé nú yáṁ jajñátū rōdasīmé*
rāyé dēvī́ dhiṣáṇā dhāti dēvám

'Den himmel und erde hier zum reichtum gebaren, ihn, den gott, bringt die göttin *Dhiṣáṇā* zum reichtum'.

Hiernach schafft sie auch den göttern reichtum, was so viel besagen will, wie dass es auch den menschen zu gute

kommt. Ob hier, wie HILLEBRANDT VM. I, 178 meint, *Dhiṣáṇā* so zu sagen eine widerholung von *rṓdasī* (dh. das darin enthaltene *pṛthivī*) sei, ist nicht sicher: es ist eher vollständigkeit in der aufzählung beglückender mächte erstrebt. — Gleichartig ist

VI, 19,2: *índram ēvá dhiṣáṇā sātáyē dhād*
bṛhántam ṛṣvám ajáram yúvānam

'Den Indra brachte *Dhiṣáṇā* zum gewinn, den hehren, hohen, nicht alternden jüngling'.

Auch hier kann man die göttin Erde einsetzen; aber offenbar ist etwas mehr specielles gemeint, statt dessen freilich *Pṛthivī* verwendet werden könnte.

VIII, 15,7: *táva tyád indriyám bṛhát*
táva çúṣmam utá krátum
vájraṁ çiçāti dhiṣáṇā várēṇyam

'Diese deine grosse kraft, deine gewalt und einsicht, deinen trefflichen donnerkeil schärft *Dhiṣáṇā*'. Hierzu hat HILLEBRANDT VM. I, 178 die parallele IV, 16,7: *práva tē vájram pṛthivī́ sācētāḥ;* was aber nicht mehr bedeutet, als dass *Pṛthivī* mit derselben machtfülle wirken kann wie *Dhiṣáṇā*. Dem bedeutungsinhalt nach verwandt sind folgende stellen:

I, 102,7: *amātráṁ tvā dhiṣáṇā titviṣē mahy*
ádhā vṛtrā́ṇi jighnasē puraṁdara

'Dich (Indra), den unermesslichen, hat die grosse *Dhiṣáṇā* angeregt (gekräftigt); daher tötest du die feinde (dämonen), o burgzerstörer'.

III, 31,13: *mahī́ yádi dhiṣáṇā çiçnáthē dhā́t*
sadyōvṛ́dhaṁ vibhvàṁ rṓdasyōḥ

'Wenn die grosse *Dhiṣáṇā* ihn, den schnell helfenden (PISCHEL in naher übereinstimmung mit LUDWIG II, 71: 'der [sie] augenblicklich erstarken macht'; vielleicht eher: 'den schnell in stärke zunehmenden' — als folge von *Dhiṣáṇā*'s wirkung), den mächtigen über die beiden welten, dazu brachte (gegen die feinde, gegen *Vṛtra*), den stoss zu führen (bei dem sich alle untadeligen lieder vereinigt haben — bei Indra sind alle kräfte

unerschütterlich)'; vgl. übrigens z. st. OLDENBERG RVN. I, 242, der hier *dhiṣáṇā* auf die somabereitung und den darauf folgenden somagenuss bezieht.

X, 96,10: *utá sma sádma haryatásya pastyòr*
átyō ná vājaṁ hárivāṁ acikradat
mahī́ cid dhí dhiṣáṇāharyad ójasā
bṛhád váyō dadhiṣē haryatáç cid á

'Wie ein ross nach futter hat der herr der falben (Indra) gewiehert nach dem sitz des begehrungswerten (soma, *haryatásyándhasaḥ* im vorhergehenden vers) in der behausung der beiden welten (*dyāvāpṛthivyōḥ* nach Sāy. z. st., s. PISCHEL VSt. II, 211); die grosse *Dhiṣáṇā* nämlich erfreute ihn gewaltig (mit kraft); grosse lebenskraft erlangte ja auch der begehrungswerte (somatrunk)'.

An den zuletzt genannten stellen nehmen wir eine bemerkenswerte ähnlichkeit der gedankenkonception wahr. Das ist die bedeutsame einwirkung, die *Dhiṣáṇā* auf andre göttlichen wesen, insbesondere Indra, ausübt. Dass der soma hier eine rolle spielt, ist offenbar, und zwar nicht nur als belebender rausch-, sondern und besonders als magisch bezwingender zaubertrank. Es ist strittig gewesen, was *Dhiṣáṇā* gerade in diesem zusammenhang bedeutet, bez. welche rolle sie spielt. Die ältere auffassung (BR. u. s. w., wie auch OLDENBERG u. a.) will darin eben nur ein den somatrank vermittelndes geräte sehen. Dem steht entgegen, dass *Dhiṣáṇā* offenbar hier (wie an allen andren stellen) eine ganz andre rolle, und zwar eine viel bedeutsamere, spielt als die gewöhnlichen bei der somapressung angewandten geräte. Es hat offenbar seine berechtigung, dass LUDWIG Böhm. Ber. 1893, 87 u. sonst an ein specielles moment denkt, das an den genannten stellen als wirkend vorgestellt wird; er nennt es ein »nach aussen wirkendes kraftmoment» im gottte selbst *(çakti)* und übersetzt es mehr tastend als dem inneren sinn gemäss mit 'innere kraft', 'sehnsucht', 'eigner wunsch', aber mitunter auch als die göttliche *Dhiṣáṇā* (wunschgöttin, z. b. VII, 90,3). GELDNER lässt an allen den genannten stellen die bed. 'kraft' fallen und folgt PISCHEL, insoweit er *Dhiṣáṇā* als n. pr. versteht und darin die 'götterfrau' sieht. Das ist nun, meine

ich, offenbar richtig, dass *Dhiṣáṇā* als n. pr. aufzufassen ist; aber es ist nicht schlechthin die 'erde' (HILLEBRANDT VM. I, 178), auch nicht die Erde, die erdgöttin, sondern es ist ursprünglich eine — mehr und mehr verblassende — göttin der nahrung und vegetation, die magisch und als opfergegenstand göttern und menschen macht und kraft zu ihrem wirken verlieh. Dass diese vegetationsgöttin meistens mit der Erde identificiert wird ist freilich eine tatsache, worauf wir später auf schritt und tritt hinweisen müssen. Als eine ursprünglich specialisierte vegetations-göttin wird sie allmählich in der volksreligion götterfrau, in der synkretistischen opfer-religion wird sie mit der Erde identificiert.

Aber diese anschauung wird noch weiter unten zur sprache kommen. Wir fahren mit der prüfung der stellen fort, die noch mehr geeignet sind die ansicht zu erhärten, dass die *Dhiṣáṇā* eine 'erzeugerin' und eine 'nahrungsgeberin' überhaupt ist.

Als die nahrungsgöttin steht *Dhiṣáṇā* in besonders naher verbindung mit dem soma. Wir werden später die vermutung begründen, dass *Dhiṣáṇā* — neben Indra als männlichem gott — als dessen weibliches pendant eben im mittelpunkt des ursprünglichen somaopfers als eines fruchtbarkeitsritus stand und dessen gegenstand war.

IV, 34,1: *ṛbhúr vibhvā́ vā́ja índrō nō ácchē-*
mám yajñám ratnadhéyópa yāta
idā́ hí vō dhiṣáṇā dévy áhnām
ádhāt pītím sám mádā agmatā vaḥ

'Ṛbhu, Vibhvan, Vāja, Indra, ihr möget her zu diesem opfer kommen mit eurer schatzspende (instr. LUDWIG I, 176. IV, 167. LANMAN Nouninfl. 336, oder dat. PISCHEL VSt. I, 67. 77. JOHANSSON BB. XX,93 mit lit., oder acc. pl. 'zu den (von ihnen — den *ṛbhus* etc. — den frommen bereiteten) *ratnadhéyā*', OLDENBERG ZDMG. LXIII, 287 f. RVN. I, 296; vgl. GRASSMANN Wb. 1137. Übers. I, 142, wo doch unrichtig auf die spenden der opfernden bezogen, s. OLDENBERG Prol. I, 205 f.); denn heut gewährte euch die göttin *Dhiṣáṇā* den trunk, die rauschtränke kamen zu euch'.

Diese stelle ist in mehr als einer hinsicht bedeutsam. Zunächst gewährt sie den genannten göttern den machtverleihen-

den somatrunk, so dass sie ihrerseits den opferern ihre gaben zu gewähren im stande sind. So tritt sie in einer gesellschaft auf, die ihre eigenart hervorzuheben geeignet ist. Eben die Rbhus (Ṛbhvan, Vāja u. s. w.) sind sicher ursprünglich chthonische — und deswegen in verbindung mit der vegetation stehende — götter.

Und nach dem ältesten ritus gehört gerade den Ṛbhus (neben Indra) das dritte *savana* des somaopfers. Indra hat sich ja in der indischen opferreligion zum höchsten vegetationsgott erhoben und ist in dieser religion eben die hauptgottheit; vgl. besonders RV. IV, 35,7 und OLDENBERG RdV. 451 ff.,

I, 109,4: *yuvā́bhyām devī́ dhiṣáṇā mádāyē*
'ndrāgnī́ sómam úçatī́ sunōti
tā́v açvinā́ bhadrahastā́ supāṇī́
á dhāvatam mádhunā pṛ́ñktám apsú.

'Euch, o Indra und Agni, presst willig den soma die göttin *Dhiṣáṇā* zum rausch; o Açvins mit guten händen, mit schönen handflächen laufet herbei, mischt ihn im wasser mit honig' (vgl. PISCHEL VSt. II, 81 f.). Dies hängt natürlich mit dem vorhergehenden vers zusammen, wo von *Dhiṣáṇāyā upásthē* die rede ist (s. u.), und besagt soviel wie *dhiṣáṇāyā upásthē sómaḥ sūyatē* (HILLEBRANDT VM. I, 180).

Es kann meines erachtens keinem zweifel unterliegen, dass das somaopfer auf einem ursprünglichen regenzauber fusst. Alle am somaopfer ursprünglich repräsentierten göttermächte sind gewiss vegetationsgötter, die durch den zauber zum wirken veranlasst werden sollten. *Dhiṣáṇā* als weiblich repräsentierte die generative und nährende fruchtbarkeit überhaupt (vgl. das epithet *mahī́*) und wird mit verschiedenen göttern desselben kreises verbunden; so mit Vāyu (VII, 90,3), mit Agni:

III, 2, 1: *Vāiçvānarā́ya dhiṣáṇām ṛtāvṛ́dhē*
ghṛtám ná pūtám agnáyē janāmasi
dvitā́ hótāram mánuṣaç ca vāghátō
dhiyā́ rátham ná kúliçaḥ sám ṛṇvati

'Dem Agni Vāiçvānara, dem förderer des ṛta wie geklärte butter (in gestalt von schmalzbutter) erzeugen wir die *Dhiṣáṇā*; die menschlichen opferer *(vāghátas)* bringen denn auch (Agni) den hotar zu stande mit ihrer andacht, wie die axt den wagen'

(vgl. LUDWIG I, 329. IV, 295. OLDENBERG RVN. I, 226). — Hier scheint es wirklich möglich, mit HILLEBRANDT VM. I, 180 *dhiṣáṇā* als *vedi* zu nehmen, und zwar eben deswegen, weil diese kurznamenartig *dhiṣáṇā* nach der göttin benannt werden konnte. Warum das möglich war, können wir vielleicht erraten: der ursprüngliche regenzauber war etwa eine mit der *Dhiṣáṇā* in gestalt einer *vedi* vorgenommene manipulation, wonach die göttin durch den magischen ritus (sympathische handlungen) bewegen werden sollte, ihre macht als trägerin der fruchtbarkeit zu manifestieren. Darüber weiter unten.

I, 96,1: *sá pratnáthā sáhasā jāyamānaḥ*
sadyáḥ kāvyāni báḷ adhatta víçvā
ấpaç ca mitrám dhiṣáṇā ca sādhan
dēvấ agním dhārayan draviṇōdấm

'Dieser, mit kraft geboren in alter weise (seit alters her), sieh, er hat sich plötzlich alle weisen kräfte angeeignet. Die gewässer und die *Dhiṣáṇā* förderten den freund (Agni, vgl. BERGAIGNE RV. III, 134 f. HILLEBRANDT VM. I, 178); die götter hielten den Agni als schatzspender' (vgl. OLDENBERG SBE. XLVI, 119).

X, 30,6: *ēvéd yúnē yuvatáyō namanta*
yád īm uçánn uçatír ēty áccha
sám jānatē mánasā sám cikitrē
'dhvaryávō dhiṣáṇấpaç ca dēvíḥ

'So sollen die jungen weiber dem jungen mann sich neigen, wenn er verlangend sich den verlangenden naht; eines sinnes sind sie, sie stimmen überein die adhvaryus (yajus-priester), *Dhiṣáṇā* und die göttlichen gewässer'.

In den beiden letzten citaten sehen wir besonders deutliche hieratisch-poetische ausdrücke für den opfervorgang, und was dieser zu symbolisieren bestimmt ist: es ist ein fruchtbarkeitsritus, in welchem der ursprüngliche coitus- und regenzauber abgelöst ist von symbolischen handlungen, wo die am meisten hervortretenden — sinnlich veranschaulichten — mächte *Agni, Dhiṣáṇā* und die gewässer waren, neben den fungirenden adhvaryus. Die wasser hatten wohl bei diesem zauber dieselbe

funktion wie bei unzähligen fruchtbarkeitsriten analoger art bei andern völkern, indogermanischen und nicht indogermanischen, von deren riten mehrere beschrieben oder referiert sind bei MANNHARDT Wald- und feldkulte, pass. DIETERICH Mutter erde[2] 92 ff. u. a. (s. unten). Dagegen ist zweifelhaft, ob eben eine solche vereinigung gemeint ist, wie HILLEBRANDT VM. I, 315 oder BERGAIGNE RV. II, 19 es wollen (vgl. OLDENBERG RVN. II, 234 f.).

Dhiṣáṇā ist *dhányā* 'reich', d. h. aktiv 'glückbringend, beglückend' — nicht als *vedi* 'reich besetzt', wie HILLEBRANDT VM. I, 180 f. —:

V, 41,8: *abhí vō arcē pōṣyāvatō nṝn*
vāstōṣpátiṁ ṭvāṣṭāraṁ rárāṇaḥ
dhányā sajōṣā dhiṣáṇā námōbhir
vánaspátīṁr ōṣadhī rāyá éṣē

'Ich preise euch herbei, die gedeihen gebenden männer, Vāstōṣpati, Tvaṣṭar, euch reichlich spendend (vgl. HILLEBRANDT VM. I, 517. PISCHEL VSt. I, 170); reich (glückbringend) ist *Dhiṣáṇā* verbunden mit (geehrt mit) anbetungen, um bäume, kräuter, reichtum herbeizuführen (hervorzubringen)'. — Hier kann ich weder GRASSMANN Übers. I, 191. 576 — anders im Wb. 303 — noch LUDWIG I, 219. IV, 205 f. folgen. Ich fasse *éṣē* infinitivisch, als entweder lok. von *ēṣa-* oder dat. von **ā·ǐṣ-*.[1]

Auch dieser vers lässt sich am besten verstehen, wenn man ihn in zusammenhang mit einem fruchtbarkeitsopfer denkt. Die göttlichen mächte, die da angerufen werden, sind erwiesenermassen ursprünglich chthonische dämonen; und die gegenstände, um die es sich handelt, gehören erst recht der vegetativen natur, für deren gedeihen das opfer vollbracht wird.

[1] Höchstens könnte man — teilweise im anschluss an GRASSMANN Übers. I, 576 — **á·iṣē* als 1 p. sg. fassen und übersetzen: 'um bäume, kräuter, reichtum gehe ich an' ('flehe ich die götter an'); resp. 'die (dämonen der) bäume und kräuter flehe ich an um reichtum'. — Zu *éṣē* vergleicht LUDWIG selbst IV, 205 f. ÇB. 12, 5, 1, 4: *nivānyavatsām [dhēnum] ēṣṭavāi brūyāt*; 2,3: *tisraḥ sthālīr ēṣṭavāi brūyāt*, sowie zur bed. Tāitt. Ār. 1, 1, 3: *udīṣata* komm. als *unnayata*. Sonst über *éṣē* — worauf ich hier nicht näher eingehen kann — GELDNER VSt. II, 290. OLDENBERG ZDMG. LIV, 608. LXII, 477 f. RVN. I, 374. BAUNACK ZDMG. L, 272 f.

VI, 11,3: *dhányā cid dhí tvé dhiṣáṇā vásṭi*
prâ dēvā́ñ jánma gṛṇaté yájadhyāi
vépiṣṭhō áṅgirasām yád dha víprō
mádhu chandṓ bhánati rēbhá íṣṭāu

'In dir ja verlangt die reiche *Dhiṣáṇā* für den sänger dem göttergeschlecht[1] opfer zu gewähren, wenn nun der weiseste sänger unter den Aṅgiras (geschlecht der feuerpriester)[2], der dichter, singend (oder freudig) preist das madhu beim suchen (resp. beim opfer)'. Dass hier die göttin — und nicht die *vedi* (HILLEBRANDT VM, I, 180) — gemeint ist, scheint mir auf der hand zu liegen, und zwar — obwohl mittelbar — als verleiherin des reichtums und des gedeihens. Dieselbe funktion erscheint auch an allen andren stellen, auch wenn es nicht direkt ausgesagt ist. Nur das milieu ist bezeichend:

III, 56,6: *trír á diváḥ savitar váryāṇi*
divé-diva á suva trír nō áhnaḥ
tridhā́tu rāyá á suvā vásūni
bhága trātar dhiṣaṇē sātáyē dhāḥ

'Dreimal des tags, o Savitar, schätze täglich verschaff uns, dreimal des tags; dreifache schatzgüter verschaff uns und lass uns gewinnen, o Bhaga, Trātar und Dhiṣaṇā';

I, 22, 9—10: *ágnē pátnīr ihā́ vaha*
dēvā́nām uçatī́r úpa
tváṣṭāraṁ sómapītayē

---

[1] In *prá dēvā́ñ jánma — — yájadhyāi* steht freilich *dēvā́ñ*, als ob es gen. pl. wäre (vgl. LUDWIG Inf. i. Veda 5 f. Übers. IV, 353. VI, 255. GELDNER VSt. III, 62). Entstanden ist die verbindung durch kontamination (κατὰ σύνεσιν) aus *prá dēvā́n yájadhyāi* und *prá dēvā́nāṁ jánma yájadhyāi.*

[2] Seit 20 jahren deute ich Aṅgiras als urspr. feuerpriester, etwa gleichbedeutend mit den damit (dualisch) verbundenen *Atharvāṇas.* Es ist aus **engl̥los-*, wurzelverwandt mit *agni-* (aus **ŋgni-*, *aṅgāra-* 'kohle' aus **oŋgōlo-*, vgl. abg. *ǫgli*). Agni ist selbst ein *aṅgiras*, der vornehmste von ihnen (*aṅgirastama-*, vgl. HILLEBRANDT VM. II, 156 ff. OLDENBERG RdV. 127 f. MACDONELL VM. 142 f.). Schon Ait. Br. III, 34 scheint eine solche etymologie vorgeschwebt zu haben, wenn es gesagt wird, dass die Aṅgiras aus den Kohlen hervorgehen.

á gnā́ agna ihávasē
hótrām yaviṣṭha bhā́ratīm
várūtrīm dhiṣáṇām vaha

'Agni, führe die frauen der götter her, die selbst es wünschen, und Tvaṣṭar zum somatrunk.

Führe, o Agni, die götterfrauen her zur gnade: Hōtrā, o jugendlichster, Bhāratī, Varūtrī und Dhiṣaṇā'.

Hier erscheint Dhiṣaṇā in einer umgebung, die für die deutung ihrer eigenart wichtig ist: Dh. ist eine *gnā* 'götterfrau', gehört also zu den die männlichen götter begleitenden weiblichen pendenten, die der ursprung der nordischen fylgien sind, s. weiter unten.

I, 102,1: *imā́m tē dhíyam prá bharē mahṓ mahī́m*
asyá stótrē dhiṣáṇā yát ta ānajé
tám utsavé ca prasavé ca sā́sahim
índram dēvā́saḥ çávasāmadann ánu

'Dieses lied bringe ich dir dar das grosse dem grossen, da bei deinem *(asyá - - tē)* preislied die Dhiṣaṇā gesalbt worden ist (anders PISCHEL VSt. II, 83 f.); dem Indra, dem gewaltig siegenden, die götter jauchzten nach mit kraft beim somafest als bei arbeit' (vgl. LUDWIG V, 30 f.)

III, 32,14: *vivéṣa yán mā dhiṣáṇā jajā́na*
stávāi purā́ pā́ryād índram áhnaḥ
áṁhasō yátra pípārad yáthā nō
nāvéva yántam uḅháyē havantē

'Nachdem mich die Dhiṣaṇā (dazu) geboren hat, habe ich es ausgeführt: ich will Indra preisen vor dem entscheidungstage. Wo und wie er uns über die bedrängniss hinüberbringen möge, rufen ihn wie auf einem schiff fahrend beide teile an.'[1]

[1] Oder etwa: 'wo aus der not uns zu helfen, danach rufen ihn wie auf einem schiff fahrend beide teile an', oder: 'wo, dass er uns aus der not hinüberbringe, man ihn wie einen schiffer (zum übersetzen) auf beiden seiten anruft'. Über die verschiedenen möglichkeiten die verschlungene konstruktion wiederzugeben s. DELBRÜCK Aind. Synt. 326. 328. OLDENBERG RVN. I, 244. Anders über das erste pāda HILLEBRANDT VM. I, 178 und PISCHEL VSt. II, 84 sowie BRUGMANN IF. XXIX, 232.

Dass hier Dhiṣaṇā als mutter aufgefasst ist, scheint mir sicher; *jan-* ist hier technisch, wie sie als *rāyó jánitrī* (X, 35,7) angerufen wird. Überhaupt ist Dhiṣaṇā die genetrix κατ' ἐξοχήν und in dieser hinsicht nicht weit von der *mātā́ pṛthivī́* z. b. I, 89,4 (vgl. HILLEBRANDT VM. I, 151. 178) zu stellen, wie es auch — so wird sich zeigen — meine ansicht ist, dass Dhiṣaṇā mit der göttin Erde wesensgleich ist oder jedenfalls in der brahmanischen opferpoesie damit identificiert wurde.

Als genetrix ist Dhiṣaṇā im opfer und in dessen ausführung symbolisiert. Dahin deuten zwei stellen, die ich jetzt kurz behandle.

I, 109,3: *mā́ chēdma raçmíṅr íti nádhamānāḥ*
pitṝṇā́ṁ çaktír anuyácchamānāḥ
indrāgníbhyāṁ kám vṛ́ṣaṇō madanti
tā́ hy ádrī dhiṣáṇāyā upásthē

'»Mögen wir nicht die zügel zerreissen» — mit diesem wunsch hilfe begehrend, den kräften[1] der väter sich nachlenkend, geniessen, Indra und Agni zu ehren, die stiere die trunkesfreude; denn jene beiden (die götter) sind die steine im schoss der Dhiṣaṇā' (so mit LUDWIG Böhm. Ber. 1893, 148. OLDENBERG RVN. I, 101 gegenüber PISCHEL VSt. II, 80 ff.). Nahe verwandt ist

X, 17,12: *yás tē drapsá skándati yás tē aṁçúr*
bāhúcyutō dhiṣáṇāyā upásthād
adhvaryór vā pári vā yáḥ pavítrāt
táṁ tē juhōmi mánasā vaṣaṭkṛtam

'Welcher tropfen von dir wegspritzt, welcher schössling von den armen bewegt aus dem schoss der Dhiṣaṇā (herabfällt), sei es von dem opferpriester oder aus der seihe, den bringe ich dir im geiste dar mit *vaṣaṭ*-ruf' (vgl. GRASSMANN Übers. I, 467. LUDWIG II, 533. V, 394. HILLEBRANDT VM. I, 175).

[1] D. h. 'mächten', als *fylgiur*, s. u. — Vgl. noch LUDWIG Rigv. V, 293 Der vers nicht wesentlich erklärt von den einheimischen komm. (z. TB. 3, 6, 9, 1) — Dhiṣaṇā nach LUDW. a. o. 'das fell, auf dem der soma ausgeschlagen wird'.

HILLEBRANDT a. o. ist von diesen beiden stellen ausgegangen um eine bed. *vedi* zu konstatieren. Ich bin mit diesem resultat insoweit einverstanden, dass opfertechnisch damit die vedi gemeint ist. Aber dass *dhiṣáṇā* eo ipso *vedi* bedeutet, ist weder bewiesen noch wahrscheinlich. Dagegen meine ich glaublich machen zu können, dass freilich dhiṣaṇā die vedi vorstellt, aber eben nur weil die göttin im ursprünglichen fruchtbarkeits- resp. (regen)zauber in effigie als vedi fungirte, resp. die symbolischen opferhandlungen den *upástha* der *dhiṣáṇā* als mittelpunkt hatten. Nicht ein poetisches bild ist *upástha*, sondern wörtlich zu nehmen. Wenn die *vedi* auch *dhiṣáṇā* genannt ward — und ich erkenne dies als resultat der auseinandersetzung von HILLEBRANDT und OLDENBERG (a. o.; letzterer doch: 'ein als unterlage dienendes gerät') an — so geschah das kraft einer art kurznamenbildung: *dhiṣánā* statt *Dhiṣaṇāyā vēdiḥ (upasthaḥ)*. Wir kommen somit zu dem ergebniss, dass auch an den zuletzt genannten stellen Dhiṣaṇā eigentlich die göttin bezeichnet, ob die Erdgöttin ist hier irrelevant. Eben die vorrichtung, der als allgemeines appellativum die bezeichnung *vedi* beigegeben wurde, hiess ursprünglich — und es ist genau fest zu halten ohne bild — *dhiṣáṇā*, d. h. Dhiṣaṇā's *yoni* oder *upastha*.

Zwei oder mehrere Dhiṣaṇās wurden genannt. So dualisch

I, 160,1: *tḗ hí dyā́vāpṛthivī́ viçváçambhuva*
ṛtā́varī rájasō dhārayátkavī
sujánmanī dhiṣáṇē antár īyatē
dēvó dēvī́ dhármaṇā sū́ryaḥ çúciḥ

'Die beiden hier, Dyāus und Prthivī, die allen heil gewährenden, die heiligen, die den weisen des luftraumes halten (viell. Agni, vgl. OLDENBERG RVN. I, 152): zwischen den beiden göttlichen mächten Dhiṣaṇās, die schönen geschlechter nährenden (schaffenden), wandelt der lichte gott Sūrya der satzung nach.'

III, 49,1: *çáṁsā mahā́m índraṁ yásmiṁ víçvā á*
kṛṣṭáyaḥ sómapā́ḥ kā́mam ávyan
yáṁ sukrátuṁ dhiṣáṇē vibhvataṣṭáṁ
ghanáṁ vṛtrā́ṇāṁ janáyanta dēvā́ḥ

'Preisen will ich (oder Preise, vgl. OLDENBERG RVN. I, 252) Indra, den grossen, in welchem alle somatrinkenden stämme[1] ihren wunsch erlangten; den als einsichtsvollen die beiden Dhiṣaṇās und die götter erzeugten als einen von Vibhvan geformten zermalmer der Vṛtra'.

VI, 8,3: *vy àstabhnād rōdasī mitrō ádbhutō*
'ntarvāvad akṛṇōj jyōtiṣā támaḥ
ví cármaṇīva dhiṣáṇē avartayad
vāiçvānarō víçvam adhatta vṛ́ṣṇyam

'Der untrügliche Mitra stützte die beiden welten, durch sein licht hat er das dunkel schwinden gemacht (eingehüllt)[2]; die beiden Dhiṣaṇās hat er wie zwei häute auseinander getrennt. Vāiçvānara hat alle manneskraft (zeugende kraft) erlangt'.

VI, 50,3: *utá dyāvapṛthivī kṣatrám urú*
bṛhád rōdasī çaraṇám suṣumnē
mahás karathō várivō yáthā nō
'smē kṣáyāya dhiṣáṇē anēháḥ

'Und ihr, Dyāus und Prthivī, macht (uns) weite herrschaft, hohe zuflucht, o doppelwelten, von holdem glück, so dass (ihr) uns gewaltiglich freien raum (bereitet), der unvergleichlich ist, zur wohnung für uns, o ihr zwei Dhiṣaṇās'.[3]

VI, 70,3: *yō vām ṛjávē krámaṇāya rōdasī*
mártō dadā́ça dhiṣaṇē sá sādhati
prá prajā́bhir jāyatē dhármaṇas pári
yuvóḥ siktā́ viṣurūpāṇi sávratā

'Der sterbliche, der zu geradem wandel, o beide welten, euch huldigt, o beide Dhiṣaṇās, der hat erfolg. Er wird weitergeboren durch nachkommen nach der reihe; von euch beiden

[1] Nach LUDWIG V, 75 soll *sōmapāḥ* als lok. sg. zu *yásmin* (Indra) gehören; formell kaum möglich.

[2] Oder: 'hat er das dunkel inhaltsvoll gemacht' (OLDENBERG RVN. I, 42. 372; ganz anders PISCHEL VSt. II, 214 f.).

[3] Zur übersetzung von *mahás* (anders sowohl LUDWIG IV, 217. 226 wie GELDNER VSt. I, 268) s. OLDENBERG ZDMG. LV, 270 f. RVN. I, 401.

wird ausgegossen was verschiedengestaltig, (aber) dem opfer gleichermassen dienlich ist' (d. h. *ghṛta* v. 4, vgl. LUDWIG I, 184. IV, 174).

VIII, 50(61),2: *tám hí svarā́jam vṛṣabhám tám ójasē*
dhiṣáṇē niṣṭatakṣátuḥ[1]
utópamānām prathamó ní ṣīdasi sómakāmam hí
tē mánaḥ

'Ihn haben ja zum selbstherrscher, den stier (Indra), die beiden Dhiṣaṇās zur gewaltigkeit erzeugt. Und als erster unter den höchsten[2] setzest du dich nieder, denn nach soma verlangt dein sinn'.

X, 44,8: *girī́ṇr ajrā́n rḗjamānāṅ adhārayad*
dyā́uḥ krandad antárikṣāṇi kōpayat
samīcīnḗ dhiṣáṇē ví skabhāyati
vṛ́ṣṇaḥ pītvā́ máda ukthā́ni çaṁsati

'Die berge und felder, wenn sie sich regten, hielt er fest. Dyāus dröhnte und liess die luft zittern; die beiden verbundenen Dhiṣaṇās stützt er auseinander; in des stieres rausch nachdem er getrunken singt er opferlieder'.

Aus diesen stellen geht zur genüge hervor, dass *dhiṣáṇē* tatsächlich soviel wie 'himmel und erde' (d. h. das götterpaar, das die absolute zeugungspotenz repräsentiert) bezeichnen. Alle ausleger sind darüber einig. Und zwar ist der ausgangspunkt die bed. 'erde'. Dennoch ist es nicht die erde als solche, sondern die Dhiṣaṇā als mit der nährenden und gebärenden erde identificiert, die der konception zu grunde liegt.

An drei stellen kommt *Dhiṣáṇā* im plur. vor.

IV, 36,8: *yūyám asmábhyaṁ dhiṣáṇābhyas pári*
vidvā́ṁsō víçvā náryāṇi bhójanā
dyumántaṁ vā́jaṁ vṛ́ṣaçuṣmam uttamám
ā́ nō rayím ṛbhavas takṣatā́ váyaḥ

---

[1] Vgl. AV. XX, 113,2. SV. II, 5, 1, 14, 2 (S. 106).

[2] Anders — zu *upamā* 'ebenbild' — LUDWIG II, 209. V, 165. GELDNER Rel. Leseb. 76, vgl. VSt. III, 82. Gl. 35; s. OLDENBERG RVN. II, 124, vgl. I, 30.

'Möget ihr, o Rbhus, uns von den Dhiṣaṇās her, die ihr es wisset, verschaffen alle menschliche genüsse, glänzendes gut das höchste stierkräftige, sowie reichtum und lebenskraft'.

V, 69,2: *írāvatīr varuṇa dhēnávō vām*
mádhumad vāṁ síndhavō mitra duhrē
tráyas tasthur vṛṣabhāsas tiṣṛṇāṁ
dhiṣáṇānāṁ rētōdhā ví dyumántaḥ

'Reich an labung, o Varuna, sind eure kühe, und eure ströme, o Mitra, milchen was *madhu*-reich ist. Drei stiere stehen da strahlend als samenverleiher der drei Dhiṣaṇās' (= 'welche die drei Dh. besamen', vgl. LUDWIG Böhm. Ber. 1893, 85. HILLEBRANDT VM. I, 177).

IX, 59,2: *pávasvādbhyō ádābhyaḥ*
pávasvāṷṣadhībhyaḥ
pávasva dhiṣáṇābhyaḥ

'Läutere dich, trugloser, aus den wassern, läutere dich aus den kräutern, läutere dich aus den Dhiṣaṇās'.

Es ist leicht zu sagen, dass die drei Dhiṣaṇās die drei welten — himmel, luftraum und erde — sind, wie fast alle modernen ausleger es tun, auch LUDWIG zu V, 9,2, indem er Rigv.-übers. IV, 110 sagt: »die drei stiere: Agni Vāyu Sūrya, die drei wunschquellen: himmel, luft und erde, der same: das wasser; so S. richtig»; GELDNER freilich 'die göttlichen willen'. Ja, es ist sogar richtig oder wenigstens wahrscheinlich, dass die ṛṣis dasselbe gemeint haben, also z. b. dass die *tisrō dhiṣáṇās* (also auch *dhiṣáṇās* überhaupt) = *tisrō bhūmīṣ, tisráḥ pṛthivīṣ* sind (vgl. PISCHEL VSt. II, 84). Aber darin liegt gar keine bürgschaft dafür, dass damit die ursprüngliche konception erfasst ist. Keiner der indischen oder der modernen ausleger des indischen opferwesens ist in weiterem maasse der symbolischen deutung der verschiedenen opferhandlungen, der speciellen accessoiren wie des ganzen opfers, verfallen als die vedischen ṛṣis selbst. Die ganze vedische litteratur ist in steigendem grade von solchen symbolischen deutungen erfüllt. Und dass die rigvedische kultdichtung zum grossen teil auf solcher symbolik der des opfers

allein knndigen, die religiösen anschauungen ihrer zeit zusammenarbeitenden, auf einer ausserordentlich hohen stufe der opfertechnik wie des religiösen kultus und denkens stehenden vedischen priester-dichter aufgebaut ist, bedarf nach den arbeiten von LUDWIG, HILLEBRANDT, OLDENBERG, BERGAIGNE und anderen keines beweises. Es ist sonach nicht bloss möglich, sondern sogar wahrscheinlich, dass eben die vedischen ṛṣis und opfertechniker unter dem namen Dhiṣaṇā verschiedenartige gegenstände symbolisiert haben, und zwar um so leichter, je inhaltreicher die konception der Dhiṣaṇā war. Andrerseits dürfte schon frühzeitig die konkret gedachte göttin Dhiṣaṇā eben durch die gelehrte und synkretistische bearbeitung der brahmanischen religion, resp. des kultus, in den umrissen verschwommen geworden sein, und konnte sie auch deshalb um so leichter der mehr oder minder gekünstelten symbolik der opfertechnik zum gegenstand gemacht werden. Beide hier genannten gesichtspunkte können wir in bezug of Dhiṣaṇā im Veda anlegen. Einerseits dürfte die traditionelle umgebung und die stehenden ausdrücke, mit denen Dhiṣaṇā genannt wird, darauf hindeuten, dass der ursprünglichen konception eine inhaltsschwere konkretion eigen gewesen ist: darüber wird unten des näheren gehandelt werden. Andrerseits ist diese konception schon frühzeitig obsolet gewesen, sozusagen formelhaft geworden und eben deshalb in der späteren vedisch-brahmanischen litteratur nicht lebenskräftig und folglich leicht umbildungen und umdeutungen ausgesetzt. Solche umdeutungen kommen in dieser litteratur in mannigfaltiger form vor.

Besonders trifft das zu bei den dual- und plural-bezeichnungen von Dhiṣaṇā. Entsprechend *Dhiṣáṇāyā upásthāt* RV. X, 17,12 wird in den yajuṣ-texten dualis verwendet, *(grāvacyutō) dhiṣáṇayōr upásthād* VS. 7,26. TS. 3, 1, 10, 1, von Sāyaṇa und Mahīdhara mit *adhiṣavaṇaphalakayōr upasthāt (utsaṅgāt)* erklärt. Das letztere ist offenbar nur vermutung oder allenfalls symbolische deutung. Die beiden *phalakē*, zwischen denen der soma gepresst wurde, hätten vielleicht die beiden Dhiṣaṇās als 'himmel und erde' symbolisiert. Ursprünglich waren aber die beiden *dhiṣaṇās* nur = 'die Dhiṣaṇā und ihr männliches gegenstück' (sei es Indra oder Dyāus, oder wer sonst als gatte der Erde gedacht wird). Dass nun aber RV. I, 109,3. X, 17,12

Dhiṣáṇāyā upástha nicht bildlich, sondern wörtlich — als Dhiṣaṇā's schoss, d. h. die *vedi* — zu nehmen ist, wird unten näher erörtert werden.

Wenn der Adhvaryu bei der somapressung anfing, die somapflanzen mit dem *upāṁçusavana*-stein[1] (vgl. WEBER ISt. X, 370. OLDENBERG SBE. XLVI, 121. HILLEBRANDT VM. I, 197. Rituallitt. 129. CALAND-HENRY Agniṣṭoma 128. 150) zu schlagen, werden neben soma auch zwei *dhiṣaṇās* angesprochen; so TS 1, 4, 1, 2: *dhiṣáṇē vīḍú satī́ vīḍayēthām úrjaṁ dadhāthām úrjam mē dhattam, mā́ vāṁ hiṁsiṣam mā́ mā hiṁsiṣṭam.*[2] 'O beide Dhiṣaṇās, fast seiend zeiget festigkeit', etc., wozu ÇB. 3, 9, 4, 18 bemerkt, dass *dhiṣaṇē vīḍvī* von einigen autoritäten auf die zwei *phalakē* (vgl. HILLEBRANDT VM. I, 149. CALAND-HENRY Agniṣṭ. 102 f.) bezogen werden, aber dass damit *Dyāvāpṛthivyāu* gemeint seien. Es ist offenbar, dass schon so früh die ursprüngliche bedeutung von *dhiṣáṇā* abhanden gekommen war; aber die benennung — und zwar sekundär als kurznamenartige bezeichnung etwaiger vorrichtungen bei der somapressung — war stehen geblieben. — Jedenfalls ist die persönliche bedeutung auch in den späteren Vedas deutlich vernehmbar.

Wie im Rigveda, so erscheint auch in der übrigen vedischen litteratur *Dhiṣáṇā* als göttin, resp. *Dhiṣáṇās* als mehrere göttinnen; d. h. in der zeit oder in dem kreis, wo die notizen zu stande gekommen sind, war *dhiṣáṇā* mehr als ein nur in der opfertechnik vorhandenes relikt. So heisst es TS. 1, 1, 2, 1 *prḗ 'yam agād dhiṣáṇā barhír áchā* 'zum opferstreu ist die Dhiṣaṇā gekommen' (vgl. TB. 3, 2, 2, 2. MS. 1, 1, 2. 4, 1, 2. KS. 1, 2. 31, 1), wo es verfehlt ist mit KEITH TS. 2 (vgl. 6) Dh. als vedi

[1] Der stein selbst heisst mit einem kurznamenartigen gebrauch *upāṁçusavana* aus einer zusammensetzung *ú.grāvan-*.

[2] Vgl. VS. 6, 35. VSK. 6, 8, 6. ÇB. 3, 9, 4, 18 (wo *vīḍvī*). KS 3, 10 (wo *vītē* ohne *satī*); auch P. ĀpÇ. 12, 10, 1 *vīḍū*. — I MS. 1, 3, 3 (vgl. 4, 5, 4). MÇ. 2, 3, 3, 9 lautet die stelle: *dhiṣanē iḍitē iḍēthām úrjaṁ dadhātām úrjam asmā́su dhattam, mā́ vāṁ hiṁsiṣaṁ mā́smā́n yuváṁ hiṁsiṣṭam* (Kap. S. *iḍitē iḍayēthām* etc., s. v. SCHRÖDER z. st.); vgl. KEITH TS. 51. Ved. Ind I, 20. 400. II, 476 und EGGELING SBE. XXVI, 243 f., wo sie als 'bowls' wiedergegeben sind.

zu fassen; TS. 1, 6, 12, 3 ist nur citat aus RV. III, 52, 14 und 3, 1, 10, 1 = RV. X, 17, 12.

So lautet ferner eine yajuṣ-formel VS. 1, 19: *dhiṣáṇā'si parvatī práti tvādityās tvág vēttu* etc. (MS. 1, 1, 7. 4, 3, 4. KS. 1,6. 31,5. MÇ. 1, 2, 2, 26 *pārvatī;* TS. 1, 1, 6, 1 lautet: *dhiṣáṇā'si parvatyā́ práti tvā divá skambhanír vēttu. dhiṣáṇā'si pārvatēyī́, práti tvā parvatír vēttu.*[1] Vgl. TB. 3, 2, 6, 2. 3. ĀpÇ. 1, 21, 3. ÇB. 1, 2, 1, 15. 17). Der *upalā-* resp. *dṛṣad*-stein wird hier mit *dhiṣaṇā* vom Adhvaryu angesprochen; sicher ist es also freilich nicht, dass hier eine göttin als lebenskräftig gedacht ist, nur dass die genannten steine einen solchen namen haben konnten. Mit PISCHEL VSt. II, 86 kann man jedoch vermuten, dass *Dhiṣaṇā pārvatī* eben mit der späteren Pārvatī, der tochter des Dakṣa und frau des Çiva, identisch sei. Dass übrigens hier ein magischer ritus vorliegt, der darauf hinausgeht, mit den beiden steinen die göttin Erde (Dhiṣaṇā) und einen ursprünglich männlichen gatten zu symbolisieren, ist mir in anbetracht des weiter unten besprochenen materials nicht zweifelhaft. Später ist der obere stein als tochter oder sohn des unteren (als mutter) gedacht (ÇB. 1, 2, 1, 15. 17. GG. 2, 1,16; vgl. WEBER ISt. V, 305). Ursprünglich bedeutete *Dhiṣáṇē* soviel wie 'Dhiṣaṇā und ihr gatte' (vgl. g. *bērusjōs*).

Mehrere göttinnen *Dhiṣáṇās* sind bezeugt durch die yajuṣ-texte hindurch; so VS. 11,61 (= TS. 4, 1, 6, 1. 2, wozu 5, 1, 7, 2 u. s. w., ÇB. 6, 5, 4, 5, vgl. EGGELING z. st. SBE. XLI, 242 f., s. u.), neben mehreren *Varūtrīs: dhiṣáṇās tvā dēvī́r viçvádēvyavatīḥ pṛthivyā́ḥ sadhásthē aṅgirasvád abhíndhatām ukhē, várūtrīṣ ṭvā devī́r aṅgirasvác chrapayantūkhē;* VS. 6,26=TS. 1, 3, 1, 3, 1 (KEITH TS. 47) = MS. 1, 3, 1: *çṛṇōtv agníḥ samídhā hávaṁ mē çṛṇvántv āpō dhiṣáṇāç ca dēvī́ḥ* (wo indessen die hdschr. M 1 sowie der padap. der MS. *dhiṣáṇā ca devī́* lesen).

[1] '(Du bist Aditis haut: möge die Erde dich erkennen. Du bist die stütze des himmels: möge Aditis haut dich erkennen.) Du bist die Dhiṣaṇā des berges: möge die stütze des himmels dich erkennen. Du bist die Dhiṣaṇā des berges: möge der berg dich erkennen'. Dass das wort hier mit 'bowl' richtig übersetzt sein sollte (EGGELING SBE. XII, 38 f. KEITH TS. 6), ist unwahrscheinlich.

Irrelevant sind einige stellen: wie Çāṅkh. Çr. 8, 19, 4, wo *pitā ca mātā, dhēnuç ca ṛṣabhaça, dhanyā ca dhiṣaṇā* in einer *nivid*-formel als parallelle bezeichnungen für 'himmel und erde' erscheinen. Es ist unsicher, wie dieser parallelismus aufzufassen ist. PISCHEL VSt. II, 84 fast *dhanyā ca dhiṣaṇā* nur als eine missverständlich gemachte auflösung des rigvedischen *dhányā dhiṣáṇā* 'die glückbringende Dhiṣaṇā' RV. V, 41,8. VI, 11,3 auf. Das kann richtig sein, auch wenn man zugeben muss, dass eine umdeutung auf die mit himmel und erde symbolisch identificierten beiden *phalakē* geschehen ist, so dass sozusagen die eine *dhiṣáṇā (dhányā)* in zwei Dhiṣaṇās geteilt ist, von denen die eine als die *dhányā* charakterisirt ist. Es handelt sich jedenfalls hier wie sonst um spätere symbolische umdeutungen.[1]

Wir haben an der hand der textstellen geglaubt annehmen zu dürfen, dass die Dhiṣaṇā resp. die Dhiṣaṇās eine göttin resp. göttinnen sind. Wir haben bisher unterlassen zu untersuchen, sowohl welcher art wie aus welcher konception dieser typus entsprungen ist. Wir haben nur andeutungsweise berührt, welche symbolik in dem kultus und der davon zum grossen teil abhängigen mythologie mit dem typus verbunden worden ist. Beides wird unsre nächste aufgabe sein klar zu legen. Es ist nicht möglich diese gesichtspunkte gesondert zu behandeln, wenigstens nicht betreffs der indischen kulturwelt. Erst wo wir ausserindisches gebiet betreten, um etwa gegenstücke zum indischen typus aufzudecken, wird der erste gesichtspunkt, wie nicht anders zu erwarten ist, mehr oder ausschliesslich hervortreten und berücksichtigt werden.

PISCHEL VSt. II, 84 f. glaubt auch andre stützen seiner theorie, dass Dhiṣaṇā einen göttinnentypus, und zwar vornemlich die Erde, darstellt, ausfindig zu machen. Er identificiert, und zwar nicht ohne grund, Dhiṣaṇā mit *Mahī́* in den Āprī-liedern RV. I, 13,9 und V, 5,8, wo diese zusammen mit *Íḍā* und *Sárasvatī* genannt wird. Es wäre dies nur eine verselbständigung des epithets, das Dhiṣaṇā an drei stellen trägt, RV. I, 102,7. III, 31,13. X, 96,10. Gegen Sāyana, der zu den genannten stellen

[1] Vgl. noch *vi yat pavitraṁ dhiṣaṇā atanvata gharmaṁ çōcantaṁ praṇavēṣu bibhrataḥ samudrē antar āyavō vicakṣaṇaṁ trir ahnō sūryasya manvata* AB. 1, 20, 4. KB. 8, 5. AÇ. 5, 6, 3. ÇÇ. 5, 9, 16 (7, 15, 13); AB. 5, 2, 14 = RV. III, 2, 1.

Mahī = Bhāratī stellt, hält er I, 142,9, wo *Hótrā, Bhāratī, Íḍā, Sárasvatī* und *Mahī́* neben einander stehen, also fünf göttinnen; im Āprī-lied RV. IX, 5,8 werden aber nur vier aufgezählt: Bhāratī, Sarasvatī, Iḍā, Mahī, aber im selben vers werden die göttinen als drei eingeladen *(bhāratī́ pávamānasya sárasvatī́ḷā mahī́ imáṁ nō yajñám á gaman tisrō dēvī́ḥ supḗçasaḥ)*. Ebenso VS. 27,19. TS. 4, 1, 8, 2: *tisrō dēvī́r barhír ḗdám sadantu íḍā sárasvatī bhāratī́ mahī́ gṛṇānā́* inhaltlich = AV. V, 27,9. MS. 2, 12, 16: *tisrō dēvī́r barhír ḗdám syōnám íḍā sárasvatī mahī́ bhāratī́ gṛṇānā́*.[1] Während Sāyana zu I, 13,9. V, 5, 8 *Mahī́* = *Bhāratī* setzt und, was am nächsten liegt, an den genannten VS.- und TS.-stellen adjektivisch fasst (wie auch RV. I, 142, 9 zu *Sárasvatī;* IX, 5, 8 zu *Íḍā* und als beiwort zu *Dhiṣáṇā* an den oben behandelten stellen I, 102, 7. III, 31, 13. X, 96, 10), will PISCHEL a. o. die *tisrō dēvī́ḥ* als eine feste formel fassen (vgl. RV, II, 3,8. III, 4,8. X, 70,8. 110,8. TBr. 3, 6, 2, 2), die auch da übertragen ward, wo noch die *Mahī́* (und *Hótrā*) stand. Ich bin geneigt PISCHEL beizustimmen, eben weil offenbar von einer bestimmten gruppe von göttinnen mit bestimmter funktion die rede ist. Diese gruppe war nicht auf eine feste anzahl beschränkt. Sie wurde aber bezeichnet durch eine sollenne dreizahl, deren namen öfters (aber eigentlich und von anfang an nur beispielsweise) als *Íḍā, Sárasvatī* und *Bhāratī* angeben wurden. Nach meiner meinung war der gesamtname dieser gruppe *Dhiṣáṇā* resp. pl. *Dhiṣáṇās,* oder, in einer speciellen funktion, *Gnā́* resp. pl. *Gnā́s* (s. u.). TBr. 2, 6, 17, 5.6 sind *tisrō dēvī́r* in folgendem connex genannt: *hótā yakṣat pḗçasvatīḥ tisrō dēvī́r hiraṇyamáyīr bhāratī́r bṛhatī́r mahī́ḥ,* wozu Sāyana meint, unter dem pl. *Bhāratī́ḥ* würden auch *Íḍā* und *Sárasvatī* mit einbegriffen. Ich bin geneigt entweder Sāyana — gegen PISCHEL a. o. — beizustimmen oder auch *bhāratī́r bṛhatī́r mahī́ḥ* mit pluralischer attraktion = *Bhāratī, Bṛhatī́* und *Mahī́* zu fassen, wo so zu sagen jedes (für sich) die »drei göttinnen» — also die ganze gruppe — bezeichnen könnte. Wir haben uns zu erinnern, dass die *tisrō dēvī́ḥ* höchst wahrscheinlich = *tisrō dhiṣáṇāḥ* resp. *tisrō bhúmīḥ, tisráḥ pṛthivī́ḥ* ist. Die letzteren

[1] Vgl. KEITH TS. 300 f.

benennungen, als erde, luft, himmel kulttechnisch-symbolisch gefasst, müssten den formelhaften charakter nur feststellen. Dass auch Aditi demselben kreis nahe steht, wird man PISCHEL a. o. 85 f. zugeben.[1] Jedenfalls wird dies der fall sein, wenn sowohl Dhiṣaṇā wie Aditi die Erde — eventuell von verschiedenen gesichtspunkten — bezeichnen sollte (vgl. PISCHEL VSt. I, 217. II, 85 f. HARDY Ved.-br. per. 94; s. indessen OLDENBEEG RdV. 203 ff. SBE. XLVI, 329. MACDONELL VM. 121 ff. u. a.). Die frage aber nach der ursprünglichen bedeutung von Aditi kann hier ununtersucht bleiben. S. weiter unten.

* * *

Die obige durchmusterung des stellenmaterials lässt folgende zusammenfassung des resultats zu.

1. Dhiṣaṇā oder die Dhiṣaṇās ist der gesamtname einer göttinnenfunktion resp. göttinnengruppe, die den menschen und göttern gedeihen und reichtum verleihen oder ihnen dazu verhilft. Speciell wird die Dhiṣaṇā als eine der götterweiber, *Gnâs*, angerufen neben *Hótrā* und *Bhâratī* (RV. I, 22, 10). Wesensverwant sind die *Várūtrīs* 'schutzgöttinnen' *(fylgiur)*, vgl. VS. 11,61. Andre derartige wesen sind die dreizahl *Bhâratī, Sárasvatī, Íḍā*, neben denen *Dhiṣáṇā* auch eventuell als *Mahî* genannt wird. Dass das substrat, auf dem die conception aufgebaut ist, noch durchschimmert, nämlich die generative und vegetative macht *(çakti, çacī)*, hat sowohl die indische opfersymbolistik gesehen — andernfalls darein hineininterpretirt — wie besonders unter den neuern LUDWIG, unter beistimmung von GELDNER[2], energisch hervorgehoben. Darüber weiten unten.

[1] Wenn es RV. VIII, 90 (101), 6 heisst: *tế hinvirē aruṇám jẽnyam vásv ékam putrám tisr̄ṇám* 'sie (die Ādityās) sandten rotes vorzügliches gut, den einzigen sohn der drei (frauen)', so ist freilich unsicher, wer dieser sohn sei. Dass 'die drei' die *tisró dēvíḥ* oder *Dhiṣáṇāḥ* sind, ist dagegen kaum zu bezweifeln. Über die symbolische identificierung der 'drei göttinnen' mit den drei königsfrauen s. u.

[2] Vgl. aber schon BENFEY ZDMG. VIII, 455 f. (Pantschat. I, 49 f.). HERTEL WZKM. XXV, 180 f., die in dieser schon als indogermanisch hingestellten anschauung von der *çakti* die grundlage der göttlichen zwitterwesen — und zwar mit recht — sehen.

2. Als generations- und vegetationsgöttin vor allen andern galt bei den Indern wie bei den übrigen indogermanischen völkern — und auch fast bei allen sogen. naturvölkern — die Erde. Es ist demnach nicht zu verwundern, dass die Dhiṣaṇā eben diese göttin bezeichnet. Und zwar nicht nur die mutter Erde sondern die vegetationsgöttin überhaupt. Es ist durch die darstellungen von HILLEBRANDT und PISCHEL klar gemacht, dass Dhiṣaṇā wirklich die Erde bezeichnet, und auch OLDENBERG will das nicht läugnen.

Von hier aus ist nach bekannter kultsymbolik die (zwei) *Dhiṣáṇē* soviel wie 'erde und himmel' (vgl. *Pṛthivī* du. = 'erde und himmel') und die (drei) *Dhiṣáṇās* soviel wie 'erde, luft und himmel' (= *tisrō bhūmīḥ, tisráḥ pṛthivīḥ*). Diese symbolik wird erhärtet durch andre formeln, die sich eben im kreise der hier opfertechnisch umgebildeten, resp. umgedeuteten, vegetationsmächte bewegen. Wie RV. I, 22,10 *Dhiṣáṇā* neben *Hótrā* (und) *Bhāratī* — *várutrī* ist eher epithet zu *Dhiṣáṇā* als damit koordiniert —, so steht neben denselben göttinnen (*Hótrā* [und] *Bhāratī* sowie *Íḍā* und *Sárasvatī*) II, 1,11 *Áditi*. An der ersten stelle werden sie als *gnās* angesprochen; an der zweiten wird Agni mit ihnen identificiert; aber dass es sich um als 'erde, luftraum und himmel' (vgl. LUDWIG Rigv. III, 382 f. IV, 110. 286) umgedeutete vegetationsmächte handelt, ist wahrscheinlich. In den Agni-hymnen ist die umdeutungssymbolistik besonders stark zu hause. Vergleichbar sind die bei dem darçapūrṇamāsaopfer zu melkenden drei kühe (*viçvāyuḥ, viçvavyacāḥ,* resp. *-dhāyāḥ, viçvakarmā* VS. 1, 2—4. MS. 1, 1, 3. TS. 1, 1, 3, 1. Kāṭh. 1, 3. ÇB. I, 7, 1, 17), die opfertechnisch erde, luft und himmel darstellen (vgl. LUDWIG Rigv. IV, 110. 165 f.[1]); s. weiter unten.

3. Dass *dhiṣáṇā* eine vorrichtung auf dem opferplatze (zum gebrauch beim opfer) sei, haben die meisten interpreten geglaubt anerkennen zu müssen. Aber man hat sich nicht darüber geeinigt, was konkret darunter zu verstehen sei: etwa die *vedi* (HILLEBRANDT) oder ein etwaiges gerät (BR., GRASSMANN, BERGAIGNE, OLDENBERG; letzterer: 'a sort of support on which the pressing-stones rested'). OLDENBERG SBE. XLVI, 121 f. nahm an, dass die bedeutung opfergerät zur bed. (erde resp.) einer göttin

[1] EGGELING SBE. XII, 179. 188. KEITH TS. 4.

Dhiṣáṇā geführt hat. Eine solche personifikation ist ja in der opfersymbolik schlechterdings gewöhnlich, also auch hier möglich. Aber ebenso möglich ist der entgegensetzte vorgang, wenn überhaupt eine bed. *vedi* od. dgl. (unterlage) für *dhiṣáṇā* an ein paar stellen anzunehmen ist: also *Dhiṣaṇā* zu *vedi* (resp. gerät), eventuell durch das mittelstadium erdgöttin. Diese entwicklung wäre um so eher zu befürworten, als die göttin *Dhiṣáṇā*, wie sich schon von vornherein ergiebt und später weiterhin erhärten lässt, sicherlich eine alte, sehr volkstümliche, konkret gefasste, also nicht erst auf grund von der gelehrten opferspekulation zum vorschein gekommene göttin ist. — Wie ich oben bei der übersetzung der stellen angedeutet habe, ist es sogar unnötig, eine feste Bedeutung *vedi* anzusetzen. Nur dass entweder die *vedi* bildlich als Dhiṣaṇā bezeichnet werden konnte, oder dass Dhiṣaṇā, als kurzname für **Dhiṣaṇāvēdiḥ* oder *Dhiṣaṇāyā vēdiḥ*, vedi schlechthin bedeuten konnte.

II. Spuren von fruchtbarkeitszauber im indischen ritual.

Es verlohnt sich vielleicht, einige vorgänge bei dem ältesten indischen opfer mit einigen worten zu besprechen. Man kann getrost annehmen, dass beim aufbau des indischen opferwesens in erster linie die vegetations- und fruchtbarkeitsriten eine hervorragende rolle gespielt haben. Es wäre nicht zu verwundern, wenn unter den vorrichtungen und handlungen des indischen opfers (also wenigstens der gruppe von opfern, die offenbar auf die fruchtbarkeitsgewinnung bezug haben) manches nach dem natürlichen vorgängen des wirklichen lebens geprägt worden sei, also in grosser ausdehung ein spiegelbild davon darstelle. Dies nach dem allgemeinen gesetz aller magie, durch bestimmte vorgänge und handlungen — durch eine art suggestion — gleichartige effekte hervorzubringen. Man kann dann auch erwarten, dass es noch sprachliche ausdrücke gibt, die auf einen durchsichtigen naturgrund hinweisen. Dies um so mehr, als die forschungen auf dem gebiete der religionswissenschaft eine grosse fülle von tatsachen zu tage gefördert, die beweisen, dass im kreise der indogermanischen völker, besonders der arisch-indi-

schen, slavischen und germanischen, aber auch der griechischen und italischen, ein ausgedehnter und in vielen einzelheiten ausgeprägter fruchtbarkeits- und vegetationskultus geherrscht hat. Es ist nicht ausgeschlossen, dass auch schon in indogermanischer zeit ein teil der fruchtbarkeitsriten ausgebildet waren. Zwischen den germanisch-nordischen und indischen riten gibt es so viele berührungspunkte, dass man kaum um eine solche annahme herum kommt. Dies kann aber hier nicht des näheren systematisch untersucht werden. Ich begnüge mich auf einige stellen hinzuweisen, wo verschiedene arten von fruchtbarkeitsmächten sowie speciell fruchtbarkeitszauber besprochen werden: HAUG Ait. Br. II, 283 (zu 4,14). WEBER ISt. X, 125. OLDENBERG RdV. 391 ff. 444 ff. 451 ff. (das soma-opfer). 474 f. (rossopfer). 506 f. v. SCHRÖDER Myst. u. mim. 156 ff. 273 ff. WZKM. XXII, 223 ff.; vgl. noch HILLEBRANDT Sonnenwendfeste in Alt-Indien 42 ff. VM. I, 250. 261 (über *nēṣtar-*, wo sicher nicht zutreffendes, vgl. OLDENBERG RdV. 392); weiter die überaus lehrreiche darstellung mit anderweitiger litt. bei DIETERICH Mutter Erde[2] 16 ff. 32 ff. 35 ff. 92 ff. 134 ff. Besonders für das germanisch-nordische gebiet die arbeiten von MANNHARDT z. b. Mythol. Forsch. 21.50 f. 57.84 f. 113 f. 119 f. 128 ff. 138. 140. 146 f. 161 f. 186 f. 322 f. 332. 340 ff. 350 ff. 370 f. Wald- und feldkulte I, 214 f. 221 f. 278 f. 299 f. 327 f. 355 f. 363 f. 431 f. 443 f. 447 f. 469 f. 480 ff. 488 f. 553 f. 567 ff. (Nerthus-umzug). II, 313 und sonst auch in den kleinen schriften Korndämonem, Roggenwolf und roggenhund; vgl. noch GRIMM Myth.[4] 176. A. KUHN Herabk. des feuers u. des göttertr.[2] 90 u. passim. Weiter HAMMARSTEDT Meddelanden fr. Nord. mus. 1898, 1 ff. M. OLSEN Det gamle norske ønavn Njarðarlǫg 15 ff. Hærnavi 13 ff. Maal og Minde 1909, 17 ff. Hedenske kultminder i norske stedsnavne I, 194 ff. 207 ff. 235 ff. Norges indskrifter med de ældre runer II, 652 ff. 702 f. M. OLSEN og H. SCHETELIG Bergens Museums aarbok 1909 n. 7 s. 23 ff. KROHN Finn.-ugr. forsch. IV (1904), 231 ff. VI, 168 f. OLRIK DSt. 1906, 62 ff. 1910, 14 ff. KAHLE Zum Nerthuskult, AfR. XIV, 310 ff. O. LUNDBERG Härnevi 17 ff. 24 ff.

Es ist nicht zu verkennen, dass die fruchtbarkeitsriten bei der ausbildung des opferwesens der indogermanischen stämme eine ganz vorherrschende rolle gespielt haben. Man könnte es

von vornherein selbstverständlich finden; jedenfalls erweist es sich als tatsache bezüglich der kulte, von denen wir eine einigermassen erschöpfende kenntniss besitzen. Ja man ist, glaube ich, berechtigt zu vermuten, dass die allgemeine opfertechnik grösstenteils auf elementen aufgebaut ist, die von fruchtbarkeitszauberriten hergeholt worden sind. Das dürfte zutreffen sogar in bezug auf die allgemeine anlage des indischen opfers, das hauptsächlich auf einen fruchtbarkeitszauber, resp. regenzauber (oder beide kombinirt), zurückgeht, auch wenn es sich um magische gewinnung von andern irdischen oder kosmischen vorteilen — z. b. des lichtes u. s. w. — handelt. Sogar die mit der feuergewinnung verbundenen handlungen sind so stark mit riten, die auf das sexuelle bezug nehmen, versetzt, dass man anzunehmen berechtigt ist, dass die fruchtbarkeitssymbolik wesentlich dazu beigetragen hat, diese handlungen sexuell zu färben. Es dürfte nicht zu kühn sein zu vermuten, dass das ursprüngliche indische opfer in der hauptsache auf begehungen aufgebaut ist, die auf fruchtbarkeit — der menschen und der erde — abgezielt waren. Wir können deshalb erwarten, anklänge oder züge dieses ursprünglichen zweckes in den allgemeinen anordnungen des opfers zu entdecken. Und zwar ist es hier nicht nötig, zu späterer priesterlicher symbolik seine zuflucht zu nehmen. Vielmehr ist es hier und da vernehmbar, dass gerade die priester bestrebt waren, solche züge, resp. ausdrücke, die auf sexuelle und generative vorgänge hindeuteten, zu beseitigen. Oder die opfertechniker bezeugen, dass solche züge obsolet sind (z. b. Çānkh. Çr. XVII, 6, 2; vgl. WEBER ISt. X, 125), während andre sie noch als bestandteile der opfer hinstellen.

Es ist hier nicht meine aufgabe, das indische (vedische) opfer von diesem gesichtspunkt systematisch zu untersuchen — es wäre sicherlich eine lohnende aufgabe, die vedische opfertechnik mehr ins licht der letzten forschungen auf dem gebiet speciell des germanischen fruchtbarkeitskultus zu stellen — nur einige für die vorliegende untersuchung besonders bedeutsame einzelheiten will ich hervorheben, besonders um einzelne dieser handlungen ihrem ursprung und ihrer bedeutung nach zu erklären zu suchen.

* * *

Als hintergrund würde es zweckmässig sein, vorgänge aus andren kult- und religionsgebieten zu untersuchen. Es würde aber zu weit führen und kann nicht in meinem plan liegen, eine solche untersuchung zu machen. Nur ein paar tatsachen sollen hier erwähnt werden; im übrigen weise ich auf arbeiten über allgemeine religionsgeschichte hin. Nach Herod. II, 102. 106[1] sollen sich auf steinen oder pfeilern in Syrien bilder finden, die γυναικὸς αἰδοῖα bezeichnen. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, dass Herodot authentischen angaben folgt; über etwaige bedeutung dieser bilder gibt er aber keinen annehmbaren aufschluss. Aber dass sie sich auf einen älteren kultus beziehen, ist ziemlich allgemein angenommen worden (vgl. indessen RENAN, Mission de Phénicie (1864) 647 f. SCHULZE KZ. XXXIX, 611 f.). Auch anderswo begegnen ähnliche gebilde, die auf dieselbe symbolik hinweisen: es wird darunter gewiss die oder eine fruchtbarkeitsmacht verstanden, und zwar gemeinhin die Erdgöttin, deren vorkommen in den meisten primitiven religionen fast paradigmatisch ist. Die grenzen zwischen der Erdgöttin als in der *terra* selbst verkörpert oder durch ein bild dargestellt sind sehr fliessend. Wir werden unten sowohl das eine wie das andre in fülle verfinden; wir werden u. a. wahrnehmen, wie die *vedi* des indischen opferplatzes sozusagen in verkürzter form die *terra mater* darstellt, ursprünglich eigentlich das αἰδοῖον der fruchtbarkeits- und mütterlichkeitsgöttin (s. u.).

So zu sagen mehr stellvertretend (symbolisch) ist der generative actus gedacht in einer in einem grab auf Cypern gefundenen statuette, worüber KÖRTE Athen. Mitt. XXIV (1899), 9 f. (vgl. DIETERICH Mutter Erde 105) folgendes mitteilt: »Auf einer niedrigen brettartigen basis steht eine nackte frau, deren oberteil von den brüsten an fehlt. Die körperformen sind nur ganz roh angelegt, der bauch mit dem stark vertieften nabel ist viel zu kurz, unförmig gross dagegen der fast die ganze körperbreite einnehmende, durch schwarze umrahmung noch ganz besonders hervorgehobene geschlechtsteil. Dieser umstand lässt auch über die bedeutung des gegenstandes keinen zweifel, der auf den geschlossenen füssen der frau steht und ihr bis ans knie reicht. Es ist ein phallos ohne hoden, in der ausführung ebenso roh

[1] Vgl. z. b. ROB. SMITH Lectures 457. STAVE Israels historia 23.

wie der frauenkörper». Und DIETERICH fügt hinzu: »Ob man nun so die Erde bewusst hat darstellen wollen oder nicht, es ist ganz die vorstellung, die man von dem verhältnis des dämonischen phallos zu dem zu befruchtenden erdenschosse hatte».

Über den phallos als kultobjekt und wirkenden faktor bei fruchtbarkeitsriten ist öfters gehandelt. Bezüglich der griechischen erscheinungen möchte ich nur auf KAIBELS aufsatz über die Δάκτυλοι Ἰδαῖοι GN. 1901, 488 ff. hinweisen.

Überhaupt wird man des allgemein üblichen phallos-dienstes gedenken, der bei den meisten primitiven völkern zu allen zeiten in verschiedenen formen vorkam. Wir wissen, wie weit verbreitet dieser phallosdienst in Indien war. Es kann ja sein, dass ein wesentlicher zuschuss dazu von den aboriginen stämmen hergekommen ist. Aber da wir wissen, wie von fast allen indogermanischen stämmen ein solcher kultus geübt wurde (in Grichenland: vgl. wesen wie Πρίαπος, Ἰθύφαλλος, Ὀρθάνης, Italien u. s. w., aber besonders auf germanischem boden), wird man kaum läugnen, dass ein solcher dienst zu dem ältesten indogermanischen kultinventar gehört. Ich hebe besonders die germanischen verhältnisse hervor, weil ich auch sonst in dieser untersuchung grundsätzlich mich auf dieselben als vergleichsmaterial beschränke. Ich verweise nur auf die bei HELM Altgerm. religionsgesch. I, 214 f. (vgl. M. OLSEN Hedenske kultm. I, 250) verzeichnete litteratur über das vorkommen und die bedeutung gewisser schnitzbilder phallischen charakters auf nordischem boden aus der bronzezeit. Und noch in historische zeit hinein behauptet sich dieser charakter des eigentlichen fruchtbarkeitsgottes. Nach Adam von Bremen 4,26[1] war Frøyr im tempel vom alten Upsala mit einen grossen phallos als sinnbild der fruchtbarkeit versehen. Ja sein name aschw. *Fricco* wird von BUGGE Chr. Vidensk. selsk. forh. 1904 n. 3 etymologisch mit beziehung auf eben dasselbe verhältniss gedeutet. M. OLSEN Hed. kultm. I, 250 ff. hat andre zeugnisse nordischer phallosdienstes angeführt.[2] Vor allem ist auch hier alte kultentleh-

[1] pacem voluptatemque largiens mortalibus, cujus etiam simulacrum fingunt cum ingenti priapo; ob übrigens die etymologie von BUGGE richtig ist, lässt sich bezweifeln (vgl. FRÖHDE BB XXI, 199. OSTHOFF AfR. VII, 2 ff.)

[2] Aeldre Eids. t. kristenr. I, 24: *engi maðr skal hafa í húsi sínu staf*

nungen aus dem nordischen bei primitiveren völkern wie den lappen sehr instruktiv. Eine »relation» Ol. Graans über einen lappischen den nordgermanen entlehnten opfergebrauch, womit der lappische fruchtbarkeitsgott *(Ŵeraldin Ollma*, d. h. *Veraldar goð = Frøyr)* in verbindung mit dem donnergott verehrt wurde (abgedruckt Svenska Landsmålen XVII, 2, 65. FUF. VI, 170 f.), enthält, dass ein hölzernes bild von Frøyr, eingesteckt in den begrabenen beinhaufen eines geopferten renntieres, mit dessen blut besprengt und mit dem phallos desselben versehen (daran gebunden) auf dem opferplatze der lappen dicht bei einem hölzernen drei ellen hohen gestell, auf das man das opfer dem donnergotte — der eben da seinen platz hatte — niederlegte, gestanden: Das opfer des ans bild befestigten *membrum genitale* galt der Erde, dass sie, wie es heisst, sammt mit dem futter den lebenden renntieren einen kräftigen *coitum* geben möchte. Die situation ist klar und die ursprünglich zu grunde liegende anschauung war an die erde als göttin-mutter und an den gott als direkt zeugenden mann geknüpft. Die dadurch gesteigerte zeugungskraft sollte sich mithin den tieren mitteilen.

M. OLSEN Hed. Kultm. I, 250 ff. hat hieran sehr bedeutsame bemerkungen geknüpft. Ich erinnere hier nur an die zusammenstellung des hölzernen bildnisses Frøys (»Träbeläte») und des hölzernen gestells (mit dem darauf stehenden bildniss des donnergottes) mit dem *stafr* und *stalli* in Eids. t. kristenr. I, 24 etc., und dass damit das von OLSEN nachgewiesene götterpaar *Fillin* ('der zum boden gehörende' Frøyr) und *Ullin* (eine specialisierung des ursprünglichen *Ullr*) zu identifieren sei. Weiterhin identificiert er damit das bei Dio Cassius 71,12 genannte paar Ἀστιγγοι Ῥᾶος καὶ Ῥάπτος (vgl. HELM Altgerm. religionsgesch. I, 325 f.), also so viel als **Raus* (Rohr) = *Stafr* (phallisches götterbildniss, resp. die als rohrpflanze gedachte fruchtbarkeitskraft [im finn. *Sämpsä* 'scirpus']) und **Rafts*, d. h. der horizontale dachbalken (= *stalli*), worauf das götterbildniss stand, und dann damit, resp. mit dem gott selbst gleichgestellt. Ich gehe hier nicht darauf weiter ein, ob und eventuell in welcher weise diese letzteren mit den beiden als Dioskuren

eða stalla, vitt eða blót, eða þat er til heiðins siðar veit; gutn. *stafgarþr* (Gutal 4. Gutas. 1); ortsnamen mit *hǫrund* 'phallus' (*Harundarstafr* etc.).

gedeuteten *Alcis* der Nahanarvalen (Tac. Germ. 43) oder diese letzteren mit dem nordischen götterpaar *Ullr (Þórr) — Frøyr (Ullin—Fillin)* zusammenhängen. Für unsren zweck reicht es hin, mit diesen oder verwandten als paar gedachten göttern einen fruchtbarkeitskultus in merkwürdig primitiver und urwüchsiger form verbunden gesehen zu haben. Und zwar in einer form, die auf eine direkte einwirkung auf die Erdgöttin abzielt.

Es dürfte sich auch empfehlen, eine öfters citierte (vgl. z. b. DIETERICH Mutter Erde 94 f. v. SCHRÖDER Myst. u. mim. 279 f.) relation über die auf fruchtbarkeit gerichteten begehungen eines »primitiven» volkes heranzuziehen. Es wird von einem australischen stamm berichtet: »Um die mitte des frühlings, wenn die jungen aller tiere zahlreich und eier und andre nahrungsmittel vorhanden sind, beginnen die Watschandies ihr grosses, halb religiöses Caarofest zu feiern, das die ausführung der wichtigen pflicht der zeugung vorbereitet. Zur zeit des ersten neumondes fängt man an, einen vorrat von lebensmitteln aller art für die dauer des festes anzulegen. Am abend der feier ziehen sich frauen und kinder von der gesellschaft der männer zurück — — — und nun dürfen diese bis zum schluss der zeremonie nicht auf eine frau blicken — — —. Dann graben die zurückgebliebenen ein grosses loch in den boden. Früh am nächsten morgen versammeln sie sich wieder und fahren fort, sich zu schmücken . . . Gegen abend beginnt die eigentliche zeremonie. Sie tanzen schreiend um das loch und fahren damit die ganze nacht fort. Jede figur der tänze, jede bewegung und der refrain aller ihrer gesänge ist darauf berechnet, ihre leidenschaft zu entflammen. Das loch ist so gegraben und mit büschen geschmückt, das es die geschlechtsteile einer frau nachahmt. Beim tanze tragen sie den speer vor sich, um einen phallus nachzunahmen: jede gebärde ist obszön. Am schlusse der zeremonie pflanzen sie stöcke in den boden, um den schauplatz ihrer orgien zu kennzeichnen. Dann ist es ein tabuierter platz». Bei GROSSE Die anfänge der kunst 210 lautet das letztere in folgender weise: »Grube und gebüsch repräsentieren das weibliche glied, dem sie auch im übrigen ähnlich gemacht sind, während die von den männern geschwungenen speere die männlichen

glieder vorstellen. Die männer springen nun mit höchst wilden und leidenschaftlichen gebärden, welche ihre geschlechtliche erregung verraten, umher und stossen dabei ihre speere in die grube» (weitre litt. b. DIETERICH Mutter Erde 95).

Bevor ich weiter gehe, möchte ich auch eine, wenn auch etwas entferntere iranische analogie erwähnen. Zunächst gehört nämlich m. e. in diesen zusammenhang was V. SCHRÖDER Myst. u. mim. 278 aus einer abhandlung von ROTH Die sage von Dschemschid ZDMG. IV, 417 ff. zitiert. Was ich wörtlich aus Vd. 2 übersetze, ist hauptsächlich nach BARTHOLOMÆ-WULFF Avesta übers. 320 f.: Zoroaster fragt den Ormuzd, ob er einem andern menschen vor ihm und wem er seine lehre geoffenbart habe. Ormuzd antwortet — und von hier an ist mit ausnahme der letzten sätze das ganze kapitel rede des gottes — er habe dem Yima, Vīvavahvant's sohn *(Vivaŋhana)*, sich geoffenbart, dieser aber es abgelehnt, verkündiger und träger seiner lehre zu sein, weil er dazu weder geschickt, noch gelehrt sei. Ormuzd habe nun von ihm verlangt, dass er die schöpfung wenigstens zu gedeihen und glück führe. Yima geht hierauf ein und verspricht, dass in seinem reiche weder frostwind, noch glut, noch finsterniss, noch tod herrschen solle. »Da übergab ich, setzt Ormuzd fort, ihm zwei geräte (als hoheitszeichen): eine goldene pflugschar[1] und einen goldenen stachelstock. Yima ist (so) im besitz der beiden gewalten.[2] Und dem reich des Yima gingen dreihundert winter hin. Darauf ward ihm die erde hier voll von kleinvieh und grossvieh und menschen und hunden und vögeln und von roten flammenden feuern: es fanden nicht (mehr) platz kleinvieh und grossvieh und menschen. Da tat ich dem Yima zu

[1] Av. *suwrā* eher so als 'pfeil' (BARTHOLOMÆ AiW 1583, wo frühere erklärungen verzeichnet). Etymologisch wird es mit Pām. (Š.) *surb* 'pfeil' (aus **ŝubhro-*) identisch oder verwandt sein, wie BARTHOLOMÆ (a. o. ZDMG. XLVI, 294. IF. XIX, beih. 233 f.) annimmt; aber im zusammenhang passt unzweifelhaft besser eine bed. 'pflug' oder 'pflugschar' (vgl. JUSTI IF. XVII Anz. 119 f. SCHEFTELOWITZ ZDMG. LIX, 707); eig. 'stech- oder spaltgerät' zu np. *suftan sumbīdan* durchhohren'. Sollte s. *subhnāti, sumbhati* 'stossen, schlagen' (JOHANSSON IF. III, 237 f.) etwa pr.-form statt *çubh-nati* etc. sein, könnte es herangezogen werden; ob auch *çvabhra-*, wird zweifelhaft sein. — 'Stachelstock' wird wohl besser passen als 'peitsche'.

[2] Vielleicht als könig und ackerbauer.

wissen: »O schöner Yima, Vīvahvantspross! Voll ist die erde hier durch die ansammlung von kleinvieh und grossvieh und menschen und hunden und vögeln und von roten flammenden feuern: es finden nicht (mehr) platz kleinvieh und grossvieh und menschen». Da ging Yima zum licht vor am mittag dem pfad der sonne entgegen: der ritzte die erde da mit der goldenen pflugschar, er strich[1] über sie hin mit dem stachelstock so sprechend: »Geliebte heilige *Ārmati,* geh vorwärts und tu dich aus einander um tragen zu können kleinvieh und grossvich und menschen». Da dehnte Yima die erde hier aus einander, so dass sie um ein drittel grösser (wurde) als vorher» — und so wiederholt sich dies noch zweimal.

Ich glaube mit V. SCHRÖDER, dass es sich hier wirklich um einen grossen ins kolossale gesteigerten fruchtbarkeitszauber handelt. Dies ist freilich nicht ohne weitres völlig einleuchtend, zumal die übersetzung vielleicht nicht ganz zutreffend ist. Die situation ist offenbar insoweit sekundär, als es hier ein gott oder ein zum heros verwandelter gott ist, der als träger des zaubers auftritt. Zudem ist alles der Zarathuštrischen reformation und ihrem vergeistigtem gedankenkreise angepasst und einverleibt. Aber was darin als volkstümliches substrat voraus zu setzen ist, dürfte aus dem folgenden erhellen.

Zum vorhergehenden ist kein weiterer kommentar nötig. Aber umgekehrt kann es als kommentar dienen für mehr oder weniger verblasste zauberhandlungen, die gewissen indischen opfern eigen sind. Ich denke vorerst an die gebräuche, die bei den sonnenwendfesten üblich sind. Die betreffenden gebräuche werden gewöhnlich nach der späteren indischen symbolik auf die sonne und ihre wirkungen auf die fruchtbarkeit bezogen (vgl. HILLEBRANDT Sonnenwendfeste 38. 43. OLDENBERG RdV. 88. 444). Aber teils kann diese symbolik auf späteren umdeutungen beruhen, teils kann in der ursprünglichen (primitiven) gebrauchsanlage eine parallelle symbolik hier wie anderswo vermutet werden, die teils auf die sexuelle fruchtbarkeit teils auf die fruchtbarkeit der erde bezug nimmt. Sehr oft sind nämlich sexuelle opferriten mit solchen riten verbunden,

[1] Oder 'stiess' (vgl. s. *kṣipati* = av. *sif-*).

die entweder in altem regenzauber fussen oder auf gesteigerte wirkung der sonne auf die natur abzielen (vgl. DIETERICH Mutter Erde 94 ff.).

In den Sūtren kehrt ein brauch wieder, der bei Çāṅkh. Çr. XVII, 5,5 ff. so lautet: 5. *Uttarēṇāgnīdhraṁ prāñcyāu prahvē sthūṇē viminvanti ākhaṇāya.* 6. *tad ilasaṁvartaṁ vōtkaraṁ vā carmaṇābhivitanvanti.* 7. *tan na sapattrēṇātividhyēt.* 8. *jaghanēnāgnīdhraṁ bahirvēdyavaṭaṁ khananti.* 9. *tam ētasyōpālambhyasya ṛṣabhasya carmaṇā prācīnagrīvēṇōdīcīnagrīvēṇa vōttaratōlōmnābhiṣīvyanti.* 10. *taṁ tasyāiva lāṅgālēna kālē bhūmidundubhim āghnantē.* »Links vom Āgnīdhra gräbt man zwei pfosten (der komm. *çākhē* 'zweige') nach osten geneigt (oder nach vorn geneigt) ein für eine schiessscheibe. Diese scheibe wird zwischen den pfosten entweder (ein wenig) in die erde eingegraben oder über denselben auf einem aufwurf aufgestellt und mit einem (runden) fell bedeckt. Er (der komm.: *rājā vā rājamātrō vā*) soll seinen pfeil durch sie nicht ganz hindurchschiessen. Hinter dem *āghnīdhra* (ausserhalb der vedi[1]) gräbt man eine grube. Diese bezieht man mit dem fell von dem zu opfernden stiere mit dem halse vorn gerichtet oder mit dem halse nach oben gerichtet und dem haare nach oben (aussen) gerichtet. Dies (fell) schlägt man bei rechter zeit mit dem schwanz (des opfertieres) als 'erdpauke'» (so auch Lāṭy. Çr. IV, 3,19 ff.).

Weiter 6,1: *atha çūdrāryāu strīpumāṁsāu baṇḍakhalaṁ ityupakalpayanti.* 2. *tad ētat purāṇam utsannaṁ na kāryam ētasmin samupaklṛptē.* 3. *saṁsthitē daçamē 'hani sadōhavirdhānāni samūhanti.* 4. *āgnīdhraṁ patnīçālaṁ ca.* 5. *atha navāiḥ kuçāir bahulam upastṛṇanti.* 6. *katipayān kuçabhārān nidadhati prātar ṛṣībhyaḥ.* »Eine sterile *çūdra*-frau und einen kahlköpfigen *ārya*-mann schafft man herbei. Dies ist indessen alt; abgekommen und nicht zu vollführen in dieser vollständigkeit.[2] Am

[1] *jaghanēnāghnīdhram* etc. Wird vom komm. so wiedergegeben: *āgnīdhrāgārasya karaṇam antarvēdyardham* (gedruckt steht *antarvēdhyardham*) *Kātyāyanavacanād ardhaṁ bahirvēdi bhavaty, ardham antarvēdīti; tasmād āgnīdhrāgārasya jaghanapradēçē vēdēr bahiḥpradēçē 'vaṭaṁ khananti;* also 'in der nähe von der rückseite des *āgnīdhra*-(haus)' = in der gegend ausserhalb der *vedi.*

[2] *ētasmin samupaklṛptē* komm.: *mahāvratasāmagryām.*

ende des zehnten tages kehrt man das *sadas,* die *havirdhāna;* so auch das *āgnidhra* und *patnīçāla.* Darauf streuen sie reichlich frisches gras. Einige kuça-früchte legen sie früh vor die polster.»

Die von Çāṅkh. betreffs des *purāṇam utsannam* XVII, 6,2 gelassene lücke kann aus andern ritualtexten ergänzt werden. Ich schreibe her was HILLEBRANDT Sonnenwendf. 42 f. darüber aus Kāty. Çr. XIII, 3 anführt: »3. Innerhalb der vedi (geschieht folgendes). 4. Dort sitzt ein lobredner und ein tadler. 5. Der eine lobt, der andre schilt (die das opfer begehenden). 6. Eine dirne und ein Brahmacārin schmähen einander. Ein Çūdra und ein Ārya streiten sich um ein rundes fell. Der Ārya siegt. Südlich vom Mārjalīya-feuer übt in einem umhegten raum ein paar beischlaf aus.» Und noch ausführlicher Lāṭy. IV,3: 1. »An das östliche tor der hütte soll ein Brahmane als lobredner sich setzen, mit dem gesicht nach westen. 2. An das westliche ein niedriger mann *(vṛṣala)* als tadler, mit dem gesicht nach osten. 3. Dieser soll sagen: 'die das opfer begehenden hatten keinen erfolg'. 4. Der lobredner: 'sie hatten erfolg'. 5. Südlich vom Mārjalīya-feuer soll innerhalb der vedi ein Vāiçya stehen mit dem gesicht nach süden; ausserhalb der vedi ein Çūdra mit dem gesicht nach norden. 6. Oder, ist kein Vāiçya da, irgend ein Brahmane oder Kṣatriya. 7. Diese sollen um ein weisses, rundes fell sich streiten. 8. Der Çūdra beginnt. 9. Östlich vom Āgnīdhrīya stehe innerhalb der vedi mit dem gesicht nach norden ein Brahmacārin; ausserhalb eine dirne mit dem gesicht nach süden. 10. Sie soll sagen: 'schlechter, du hast dein keuschheitsgelübde gebrochen'. 11. Er soll erwidern: 'pfui über dich (nicht übersetzbare zoten)'. 12. So tun alle (drei parteien) dreimal. 13. Sind alle beteiligten fertig, dann soll der lobredner noch dreimal sagen: 'sie hatten erfolg'. 14. Der Çūdra soll loslassen und fortlaufen. Der Ārya soll mit demselben fell ihn niederschlagen. 16. Nach gutdünken soll der Brahmacārin seine partnerin beschimpfen. 17. Hinter dem Āgnīdhrīya, ausserhalb der vedi, soll in einem umhegten raum ein paar — von welcher kaste man es wählen will — beischlaf üben.»[1]

[1] Derselbe vorgang — mit kultlichem coitus — ist anderswo reichlich bezeugt: vgl. TS. 7, 5, 9, 4. Kāṭh. 34,5. Āit. Ār. V, 1,5. ĀpÇ. 21, 17, 19 nach Sāy.

So kommt die *prātaranuvāka*-litanei und das *savanīya* oder *kratupaçu* (vgl. HILLEBRANDT Rituallitt. 136 f.), wozu noch ein stier für Indra, eine ziege für Prajāpati zu opfern sind. Das ritual übrigens nach dem Agniṣṭoma, bis nach der morgenpressung (*marutvatīyaṁ çastram* Çāṅkh. Çr. XVII, 8. 9) die herstellung einer schaukel geschieht, die später dem Hotar zum sitz dienen wird. Nach Çaṅkh. Çr. XVII, 10—12,5 sollen »schaukelgruben» gegraben werden, die seitenpfosten und kreuzbalken angefertigt und angebracht. Gras wird gestreut; die rechte seite etwas erhöht. Die begehungen vor dem eigentlichen Mahāvrata wird weiter ausgesponnen (vgl. HILLEBRANDT Sonnenwendf. 37 ff. Rituall. 157 f. OLDENBERG RdV. 444 f. FRIEDLÄNDER Der Mahāvrata-abschnitt des Cāṅkh.-Ār. 27 ff. KEITH The Çāṅkh. Ār. VII ff.). Ich entnehme den arbeiten von HILLEBRANDT folgende gedrängte relation des eigentlichen *mahāvrata*-opfers (worüber s. Çāṅkh. Çr. XVII, 12,6—XVIII. Kāty. Çr. XIII, 2,18 ff. Lāṭy. Çr. III, 10—IV,3. Tāṇḍ.-Br. V, 5, 6. TS. 7, 5, 9, 10. TB. 1, 2, 6, 7. Āit. Ār. I. IV. V, vgl. Cāṅkh. Ār. I. II. Kāṭh. 34,5). Man lässt sich auf kissen nieder, der Hotar auf der schaukel, der Adhvaryu gibt auf einem *phalaka* sitzend den *pratigara*, der Udgātar hat einen sessel nach art des somathrones. Der letztere schlägt die laute und die weiber ihre lauten. Man schlägt die trommeln (pauken) und besonders die oben genannte 'erdtrommel'. Während des trommelschlages gehen frauen um das feuer herum, welche gefüllte wasserkrüge tragen, dreimal von rechts nach links und wiederum von links nach rechts und ebenso nachher wieder, wenn der letzte vers des Stotra vorüber ist und die trommler aufgehört haben. Nach dem letzten rundgang giessen sie das wasser ins feuer, löschen es also aus.[1] Das Çāṅkh. XVII,

zu Āit. Ār. V, 1,5 (b. KEITH Āit. Ār. 277. Çāṅkh. Ār. 83). Hiraṇyakēçin (nach HILLEBRANDT Sonnenwendf. 43). S. z. b. WEBER ISt. X, 125. v. SCHRÖDER Myst. u. mim. 161 f. Litt. u. kultur 160. — Die bemerkungen von OLDENBERG GGA. 1909. 77. KEITH JRAS. 1909, 205. Āit. Ār. 277. TS. 628. CALAND AfR. XIV (1911), 502 haben nicht auf die tatsache des rituellen beischlafs bezug, sondern nur darauf, welche ihn ausüben (was übrigens WEBER nicht entgangen war). — Über du. *mithunāu* TS. 7, 5, 9, 4 = 'ein paar' vgl. KEITH TS. 628 (zu *dvā mithunā* RV. x, 17,2 s. zuletzt ANDERSEN Livet eft. døden 32. OLDENBERG RVN. II, 217).

[1] Bei Hiraṇyakēçin heisst es: *aṣṭāu dāsakumārya udakumbhāñ çīrṣaṇṇ adhinidhāya triḥ pradakṣiṇaṁ mārjaliyaṁ dhiṣṇyaṁ parinṛtyantīḥ pariyanti dak-*

15[1], fährt fort: 1. »Sie spannen den (XVII, 5, 1 beschriebenen) pferdewagen an. 2. Vor der südlichen ecke der vedi. 3. Ihn besteigt der könig oder eine fürstliche person, gerüstet mit einem bogen und drei pfeilen. 4. Er umfährt dreimal von links nach rechts die vedi und schiesst auf die scheibe. 5. Er soll seinen pfeil durch sie nicht ganz hindurchschiessen (sondern so, dass er darin stecken bleibt). 6. Ebenso ein zweites und ein drittes mal.» Der komm. z. Kāty. Çr XIII, 3,13 fügt hinzu, dass man nordwestlich von der grube das fell einer unfruchtbaren kuh über eine matte legen oder an einem gegabelten pfosten aufrichten soll. Ein Kṣatriya durchbohrt es mit pfeilen, aber so, dass die pfeilfedern nicht darüber hinausstehen.[2] Die weiteren einzelheiten der Mahāvratafeier (Çāṅkh. Çr. XVII, 15, 10—XVIII) sind in diesem zusammenhang nicht von bedeutung.

Mit HILLEBRANDT, OLDENBERG u. a. bin ich überzeugt, dass ganz volkstümliche vorstellungen und gebräuche, wie sonstwo, so auch in Indien »der natürliche ausgangspunkt grosser brahmanischer opfer gewesen sind». Ich habe in meinem referat der vorgänge bei der Mahāvratafeier solche züge hervorgehoben, die gleichzeitig hierfür zeugniss ablegen und speciell dazu angetan sind zu zeigen, in wie grosser ausdehnung generations- und vegetationsriten mit dem indischen opfer verknüpft sind oder ihm sogar zu grunde liegen. Das das Mahāvrata ein opfer der letzteren art ist, haben zur evidenz erwiesen forscher wie HILLEBRANDT, OLDENBERG u. a. Was KEITH Çāṅkh. Ār. 85 ff. teilweise gegen eine solche auffassung zu sagen hat ist wertlos. Alles beinahe was er selbst anführt von indischen (und z. t. anderen) parallellen ist schon von den erst genannten

---

ṣiṇāṁ padō nighnatīr idaṁ madhu gāyantyaḥ »acht sklavenmädchen nehmen wasserkübel auf den kopf und umschreiten nach rechts dreimal tanzend den Märjalīyaherd, mit dem rechten fuss aufstampfend und singend: »dies ist met».

[1] 1. *Athāītam açvarathaṁ yuñjanti.* 2. *Agreṇa dakṣiṇaṁ vēdyaṁsam.* 3. *taṁ saṁnaddha ātiṣṭhati rājā vā rājamātrō vā dhanuṣca trīṁç cēṣūnādāya.* 4. *sō 'bhitō vēdiṁ triḥ prasalavi parivartamāna ētam ākhaṇaṁ vidhyati.* 5. *taṁ na sapatrēṇātividhyēt.* 6. *ēvaṁ dvitīyam ēvaṁ tṛtīyam.*

[2] Hiraṇyakēç. XVI, 15: *khaṭasaṁghātē tējanisaṁghātē vā vitatyōcchritaṁ lambanti | agrēṇāhavanīyaṁ rathēṣu rājaputrāḥ kavacinaḥ saṁnahya vyathanārthaṁ carmānuparivartantē | tēṣām ēkāikaṁ saṁçāsti māparātsīr mātivyātsīr iti | kartē(?) viddhvā nātipādayanti* (HILLEBRANDT Sonnenwf. 39).

forschern besprochen und richtig verwertet. Er erkennt an, dass die beim Mahāvrata begangenen zauberhandlungen enthalten »the characteristics of a spell to procure the heat of the sun and the fall of rain, so as to bring about fertility for the land, while more directly still it (the ritual) is designed to stimulate human and animal productiveness». Aber es soll »no trace of a vegetation spirit such as can be found in ancient Mediterranean rituals» enthalten. Dies ist schlechterdings zu verkennen, was auf diesem gebiete von MANNHARDT und andren nach ihm gewonnen worden ist: nämlich dass alle die auf vegetationsgewinnung gerichteten handlungen im volkstümlichen ritus fast aller indogermanischen völker sicherlich auf einem gemeinsamen urgrund von indogermanischen vorstellungen ruhen, die offenbar etwaige vegetations- und generationsmächte als central empfanden. Und wer eine auch noch so äusserliche kenntniss des mehr volkstümlichen rituals des Atharvaveda besitzt, der kann sich nicht der folgerung erwehren, dass auch Rigveda und das mehr eklektische brahmanische ritual — obwohl in mehr ausgemerzten umrissen — spuren eines solchen kultus enthalten muss. Aus der tiefe des volkstümlichen zauberglaubens tauchen sie später — im späteren brahmanismus und hinduismus — in grösserer fülle auf. Dies braucht nicht und ist sicherlich auch nicht herzuleiten von nicht-arischem einfluss, wie KEITH a. o. EGGELING SBE. XLIV, 322 (und auch HILLEBRANDT betreffs einiger handlungen VM. I, 261; andrer, sicher richtigerer, ansicht war er im allgemeinen Sonnenwendf. 44) unberechtigterweise behauptet. Wir werden sehen, dass wir im Rigveda und vermutlich auch im ritual deutliche spuren haben von einem ausgedehnten generations- und vegetationskultus, von dem der regenzauber u. s. w. nur ein teil, obwohl ein bedeutsamer teil, ist.

Folgende momente habe ich hervorzuheben gesucht: 1. Den offenbar — wie alle phallischen riten — auf fruchtbarkeitserfolg berechneten zaubercoitus. 2. Begehungen, die ebenso deutlich als regenzauber zu deuten sind, wie die wanderung der frauen mit wasserkrügen u. s. w. 3. Undurchsichtiger ist einerseits der damit verbundene streit des Çūdra und des Ārya um das runde fell; andrerseits das zweimal erwähnte schiessen auf eine scheibe und schliesslich die sogen. erdtrommel,

hergestellt durch ein in die erde gegrabenes loch, überspannt mit dem nach aussen gewendeten fell des opferstieres und geschlagen mit dem schwanz desselben stieres. Es ist schwer, klarheit zu gewinnen über diese mit einander verwobenen hergänge, wie über den ursprung derselben.

Dabei müssen wir vor allem uns vergegenwärtigen, dass das brahmanische opfer in grosser ausdehnung zustande gekommen ist 1) durch kombination und zusammenarbeiten mehrerer ursprünglichen gebräuche volkstümlichen charakters, die kontaminiert und zusammengeschweisst worden sind; 2 durch sekundäre symbolistische neubildungen aller art. Hier kommt die erste art besonders in frage. Offenbar sind hier mehrere riten, die alle dazu dienten, die generation und vegetation hervorzurufen und zu steigern, kombiniert worden. Aber nicht bloss kombiniert, sondern auch erheblich zusammengearbeitet. Inwiefern die einzelnen vorgänge in der späteren brahmanischen symbolik umgedeutet worden sind, wird hier nur ausnahmsweise besprochen.

Die auf sexuelle fruchtbarkeit berechneten handlungen wie der regenzauber sind an sich durchsichtig genug. Auf denselben erfolg sind wahrscheinlich auch die oben unter 3. angedeuteten riten berechnet, aber in ihren einzelheiten sind sie ziemlich undurchsichtig.

Zunächst das motiv mit der fellbedeckten zielscheibe, die durch — darin dann steckende — pfeile durchgeschossen werden soll. Hier begegnen uns verschiedene varianten. 1. Das ziel, mit einem fell bedeckt, ist in die erde eingegraben, resp. (nach dem komm. zu Kāty. Çr. XIII, 3, 13) das fell auf eine matte gelegt. 2. Das ziel ist zwischen zwei pfosten über der erde auf einem aufwurf aufgestellt, resp. (nach dem komm. zu Kāty. Çr. XIII, 3,13) an einem gegabelten pfosten aufgerichtet. Es scheint mir sehr bedeutsam, dass das schussziel in erster hand auf der erde liegt oder sogar in die erde eingegraben ist. Es gehört sicherlich nicht zu dieser ursprünglichen situation ein bogenschiessen, sondern nur ein stossen mit einem spitzigen werkzeug. Erst wenn — durch attraktion oder kombination von einem andern vorgang — das ziel mehr oder weniger von der erde erhoben worden ist, kann ein schiessen denkbar werden. Ich glaube nun: Alles löst

sich, wenn man anerkennt, dass zwei ursprünglich verschiedene, aber etwa auf denselben erfolg abzielende, zauberhandlungen kontaminiert worden sind. Die eine bestand darin, dass in die erde ein loch gegraben wurde und ein fell darüber gelegt, um die ähnlichkeit einer *yoni* herzustellen. Andrerseits die pfosten oder der gegabelte pfosten, zwischen denen als beinen die *yoni* angebracht wurde. Man sieht die analogie mit dem oben beschriebenen von den Australiern hergeholten vorgang. Statt mehrerer männer, die mit (gespitzten) pfählen stossen, ist hier ein bestimmt qualificierter mann, der mit einem pfeil schiesst. Dass es sich um einen generationszauber handelt, darauf deutet die angabe des Komm. z. Kāty. hin, nämlich, dass das fell das einer unfruchtbaren kuh sein soll. Jedenfalls ist mit dem kuhfell subsidiär ausgedrückt, dass der zauber auf fruchtbarkeit speciell des viehs berechnet war. Darauf weist auch der gesang der um das feuer tanzenden mit gefüllten wasserkrügen versehenen mädchen, worüber s. HILLEBRANDT Sonnenwf. 40. OLDENBERG RdV. 444 f.

Vielleicht nur eine variante zum vorigen gebrauch ist die erdtrommel, die durch ein über ein in die erde gegrabenes loch gespanntes fall hergestellt und mit dem schwanz des opferstieres berührt wird.

Nahe verwandt mit dem obigen stoss-motiv war das schiess-motiv. Vielleicht war es nur eine variante je nach dem man sich das weibliche zauberfundament (die erde oder eine damit identificierte macht) als liegend oder stehend betrachtete.

Aber weit vorzuziehen scheint mir eine andre möglichkeit zu sein.

HAMMARSTEDT hat in einer kleinen abhandlung »Striden om vegetationsstången» (»Der streit um die vegetationsstange»), Fataburen 1907, 193 ff. — im anschluss an MANNHARDT Wald- u. feldk. I — gezeigt, wie überaus weit verbreitet ein brauch ist, der darauf hinausgeht, dass in der einen oder andern weise zwei parteien sich streiten um den besitz des maibaumes oder eines damit vergleichbaren gegenstandes. Eigentlich gilt der streit die durch den maibaum repräsentierte vegetationskraft. Er variiert mannigfach je nach der form, in der man sich diese kraft dargestellt dachte. Irre ich mich nicht, haben wir in den oben übersetzten stellen Kāty. Çr. XIII, 3 und Lāṭy. IV, 3 ein zeugniss von einem solchen streite zwischen einem Çūdra und einem

Ārya. Der gegenstand des streites ist hier freilich ein weisses rundes fell. Aber einerseits kann hier eine verschiebung stattgefunden haben, wie es auch im übrigen geschehen ist; andrerseits kann aber das fell eine vegetationsmacht vergegenwärtigen, und um eine solche steht doch der streit.[1] Nach der indischen symbolik (Kāṭh. 34,5. Komm. z. Lāṭy. Çr. IV, 3,7, vgl. WEBER ISt. III, 477. OLDENBERG RdV. 88. 444. 506. KEITH Çāṅkh. Ār. 78) soll das weisse runde fell die sonne sein. Ja, das lässt sich hören, dass der indische opferer sich so die sache zurechtlegte, wie er ja alles symbolisch deuten musste. Aber eben so sicher ist, dass es ursprünglich eher eine auf oder in der erde in der einen oder andern weisse ruhende vegetationsmacht repräsentirte. Wie aber allmählich die indische religion die ursprünglichen vorstellungen und opferrequisita verhimmlischten, so haben sie kraft ihrer (z. t. nur gelehrten) symbolik das runde fell mit der sonne identificirt, die ja als inbegriff aller vegetation und fruchtbarkeit zu solcher symbolisierung einlud. Es ist und war immer ursprünglich ein streit im wettlauf u. dgl. um den fetisch der lebenskraft. Parallell und analog beweisend ist ein ähnlicher wettlauf um die letzte garbe, die den lebensdämon des feldes, des wachstums enthält (vgl. noch WEINHOLD Der wettlauf im deutschen volksleben ZVfVk. III (1893) 1 ff. HAMMARSTEDT Sv. fornminnesföreningens tidskrift 1903, 63 ff. Fataburen 1907, 198).

Wir haben nebenbei den streit des Çūdra und des Ārya (Vāiçya) — womit im zusammenhang stehen die schmähreden der dirne und des Brahmacārin *(brahmacāripuṁçcalyōḥ sampravādaḥ)*, resp. des *vṛṣala* und des lobredners u. s. w. — erklärt: Es ist oder symbolisiert einen streit um die fruchtbarkeitskraft. Speciell hat ja die auseinandersetzung des Brahmacārin und der dirne einen abschluss in einen ἱερὸς γάμος[2], einen rituellen coitus. Es heisst

[1] Vgl. fälle von verschiedenen völkern hergeholt b. CROOKE The popular religion and folklore of Northern India[2] II, 324 ff. MANNHARDT Wald- u. feldk. I (1875), 323 ff. II, 254 f. 382 ff. Myth. forsch. 18 ff. 169 ff. 193 ff. SCHÜCK Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria II, 113.

[2] Vgl. besonders MANNHARDT Wald- und feldk. I[2] (1904) 480 ff. DIETERICH Mutter Erde 92 ff. M. OLSEN u. SCHETELIG Bergens Museums Aarbog 1909, n. 7, 23 ff. M. OLSEN Maal og minne 1909, 33. LUNDBERG Härnevi 24 ff. FARNELL Cults of the Greek states I, 184 f. III, 80. 103 ff. KEITH Çāṅkh. Ār. 78 f. Āit. Ār 277.

dieser coitus in Āitar. Ār. V, 1,5 *bhūtānāṁ ca māithunam,* also zwischen mehreren paaren (vgl. noch Kāṭh. 34,5), während z. b. TS. 7, 5, 9, 4 nur von einem paare spricht (vgl. oben).

Aber die von MANNHARDT, FRAZER, HAMMARSTEDT, SCHÜCK und anderen gedeuteten gebräuche, die auf gewinnung des fruchtbarkeitsfetisches hinzielen, wie er in einer maistange (und andren ähnlichen dingen) vergegenwärtigt ist, verhelfen uns auch zu einer deutung des schiessmotives. Es ist nämlich ein sehr verbreiteter gebrauch besonders auf germanischem gebiet, an festtagen, volksfesten u. s. w. schützenwetten anzuordnen, bei welchen es meistenteils darauf ankommt, ein am ende einer hohen stange befindliches vogelbild (hahn, papagei u. dgl.) zu treffen. Dies bild ist ohne zweifel ein symbol des vegetationsdämons sowohl des individuellen baums wie der jahreszeit und des ortes u. s. w., wo das fest abgehalten wird. Dieser brauch war besonders im Norden sicher schon in alter zeit verbreitet, und der schwedische geschichtschreiber Olaus Magni berichtet von solcher schützenwetten in verbindung mit dem eintritt des frühlings. Auch HILLEBRANDT denkt bei behandlung des Mahāvrata-rituals an pfingstschiessen und schützenkönige (Sonnenwendf. 39). Sicherlich richtig. Nur hat er nicht den weiteren zusammenhang erörtert.

Mir ist es in hohem grade wahrscheinlich, dass das schiessen im Mahāvrata-ritual seine entsprechung hat in dem wettschiessen nach dem an einer stange befestigten fruchtbarkeitsvogel. Nur ist im Mahāvrata-ritual der vogel verschwunden — aber nur scheinbar, wie sich bald zeigen wird.

Jetzt werden wir hoffentlich die volkstümliche grundlage des rituals rekonstruieren können. Das ritual ist nämlich durch kontamination von mehreren fruchtbarkeitsriten entstanden und zwar:

1. Ein stossen mit spitzigen phallischen stäben in ein in die erde gegrabenes — eventuell mit der haut einer (unfruchtbaren) kuh bedecktes loch, das die yoni der Erdmutter repräsentiert.

2. Begleitender akt ist kultlicher coitus, als sympathiezauber wirkend.

3. Wettstreit um gewinnung des fruchtbarkeitsdämons. Der streit kann als zankelement mit dem kultischen coitus kom-

biniert werden. Wichtiger aber ist das schiessen mit pfeilen durch den ursprünglichen dämon, der sicher zuvörderst als ein vogelbild oder ein andres symbol an eine oder zwei stangen (pfosten; zweige) befestigt war. Nun wurde das stossen- und schiessen-motiv, die als ähnlich und gleichartig aufgefasst wurden, in des eine motiv des schiessens vereinfacht. Folglich wurde das schützenziel auch ein einfaches. Hier aber geschah der ausgleich umgekehrt so, dass das vogelmotiv beseitigt und die fellbedeckte yoni, eventuell erhoben, als schiesscheibe *(ākhaṇa)* etabliert wurde.

Ich habe schon angedeutet, dass das weisse runde fell, um welches der zankstreit geführt wird, schon frühzeitig (Kāṭh. 34,5) als symbol der sonne von den ritualgelehrten Brahmanen hingestellt wurde. Eine vollbringung dieser symbolisierung ist so wenig geglückt oder so wenig vorgeschritten, dass die schiessscheibe als solche entweder nicht oder nur wenig von der erde erhoben worden ist. Doch ist diese verhimmlischung angefangen. Und wesentliches moment war m. e. das damit sekundär identificierte (kontaminierte) vogelbild. Dies war einerseits der in der erde und in der pflanzen- und tierwelt individuell oder universell herrschende vegetations-dämon. Andrerseits aber wurde dieser dämon schon frühzeitig — jedenfalls in Indien — mit der sonne (dem sonnengott, oder- dämon) identificiert, und zwar weil die sonne, d. h. der sonnengott (oder der himmelsgott), schon frühseitig als das zeugende element überhaupt gedacht wurde. Ich habe anderswo, Solfågeln i Indien 1 ff., spec. 21, erwiesen, dass die sonne als vogel — speciell unter dem namen Viṣṇu — in sehr nahen beziehungen zu dem generativen leben steht. Ich meine, dass eben das einmalige vorhandensein eines vogeldämons als repräsentant der fruchtbarkeit dazu beigetragen hat, die erd-*yoni* als zielscheibe in die höhe zu heben.

Nun fragt es sich: mangelt denn ganz und gar tatsächlich das vogelsymbol im Mahāvrata-ritual? Ich glaube nicht.

Es ist eine sonderbare aber m. e. nicht unbedeutsame tatsache, dass nach einigen ritualverfassern (vgl. Āit. Ār. I, 4, 2) die grosse litanei des Mahāvrata, das *mahaduktha,* die gestalt eines vogels hatte, während der komm. z. Çāṅkh. Çr. XVIII,

2, 1, sowie Çāṅkh. Ār, I, 1[1] dem Mahāvrata-sāman und *mahaduktha* menschengestalt giebt. Das *mahaduktha* — wie das (feuer-) altar (vgl. ÇB. 9, 1, 2, 35 f.) und das opferfeuer selbst (vgl. dasselbe bei *agnicayana* nach Kāty. Çr. XVI, 7,28. ÇB. 6, 1, 2, 35. Kāṭh. 21, 4, s. WEBER ISt. XIII, 233 f., wo diese vogelgestalt nach den maassen hergestellt ist, vgl. BÜRK ZDMG. LV, 546) — hat also nach einigen quellen (einer schule) die vogelgestalt und besteht aus fünf teilen. Nach dem was FRIEDLÄNDER vermutet hat, wird diese vorstellung die ältere sein. Es ist nicht zu verkennen, dass die mögligkeit hier vorliegt, dass die ursprüngliche vogelgestalt des schiesszieles (des vegetationsdämons) in der brahmanischen symbolik eben in der Mahāvrataliturgie auf das für das ganze opfer am meisten bedeutsame, die mahadukthalitanei, übertragen worden ist.

Es wird zweckmässig sein, hier auf eine bedeutsame tatsache hinzuweisen, die sich auf dieselbe opfersymbolik bezieht. Ich hoffe in der soeben genannten schrift gezeigt zu haben, dass Viṣṇu ursprünglich — wenigstens in gewissen kultverbänden — als vogel gedacht war. Und zwar war er eben der vegetationsdämon (sowohl als embryo wie als vegetationsvogel).[2]

---

[1] Vgl. FRIEDLÄNDER Der Mahāvrataabschn. der Çāṅkh. Ār. 9 f. 29. KEITH Çāṅkh. Ār. 1. 77. Āit. Ār. 29. — 'Geflügelt' *(garutmant-)* ist ein epithet Çāṅkh. Ār. I, 8. Āit. Ār. V, 1, 5.

[2] Ich bedaure, dass ich OLDENBERG GN. 1915, 374 f. betreffs der ursprünglichen konception von Viṣṇu nicht habe überzeugen können. Mythologische spekulationen habe ich nach bestem wissen zu vermeiden gesucht: ich glaubte jedoch in der indischen überlieferung so handgreifliche spuren einer älteren — freilich im Rigveda fast verschollenen — anschauung aufgedeckt zu haben, dass es unumgänglich sei, in V. einen ursprünglichen vogeldämon zu sehen. Und die 'remnants' dieser ursprünglichen' konception glaubte ich in den altertümlichen rituellen texten wiedergefunden zu haben. Im RV. freilich ist sie kaum mehr als ein petrifikat. Das einzige lebenskräftige ist die spielerei mit *vi :* Man glaubte in *Vi-ṣṇu-* dasselbe *vi-* zu sehen wie in *vi-kram-, vi-mā-, vi-gam-, vi-bhū-, vi-stabh-, vi-tara.* Vielleicht hat der eine oder andre wortspieler-sänger auch sich dazu verstiegen, in *Vi-ṣṇu-* ein *snu-* = *sānu* (vgl. die gehäufte wortspielerei RV. V, 87, 4: *sá cakramē mahatṓ nír urukramáḥ samānásmāt sádasa ēvayámarut | yadáyukta tmánā svád ádhi ṣṇúbhir vispardhasō vimahasō jigāti çévṛdhō nṛ́bhiḥ*) zu sehen. Aber dass er wirklich etwas wie eine sprachgemässe bildung mit durchsichtiger bedeutung sich gedacht hat, bezweifle ich: *vi-ṣṇu-* als *s(ā)nu-* enthaltend kann nur eins

Es kommt. ÇG. I, 22, 14 (s. OLDENBERG ISt. XV, 38 ff.) ein ritus vor, der sich auf glückliche niederkunft bezieht. Nach mehreren manipulationen und sprüchen wird fortgefahren: *trihçvē-tayā çalalyā darbhasūcyā vō 'dumbaraçalāṭubhiḥ saha madhyād ūrdhvaṁ sīmantam unnayati bhūr bhuvaḥ svar ity | utsaṅgē nidhāya | trivṛti pratimuçya kaṇṭhē badhnāty ayam ūrjāvatō vṛkṣa ūrjy va phalinī bhavē 'ty | athā "ha vīṇāgāthinō rājānaṁ saṁgāyatē 'ti | yō vā 'py anyō vīratara ity | udapātrē 'kṣatān avanīnīya viṣṇur yōniṁ kalpayatu, rākām aham iti ṣaḷṛcēna pāyayēd | athā 'syā udaram abhimṛçēt | suparṇō 'si garutmāṁs trivṛt tē çirō gāyatraṁ cakṣuḥ | chandāṁsy aṅgāni yajūṁṣi nāma sāma tē tanūr | mōdamānīṁ gūpayēn mahāhēmavatīṁ vā ṛṣabhō dakṣiṇā* 'dann zieht (der gatte) mit einem an drei stellen weissen stachel vom stachelschwein oder einer darbhanadel sammt udumbarafrüchten von der mitte an aufwärts einen scheitel mit den worten »erde, luft, himmel», legt (das werkzeug) in ihren schoss, hängt die früchte, an einem dreifach gewundenen faden sie anbindend, um ihren hals mit dem vers »saftreich ist dieser baum, wie der saftige so sei du fruchtbar». Hierauf spricht (der gatte) zu lautspielern »besinget den könig», »oder auch wer sonst noch sehr mannhaft ist». In ein wassergefäss ungemahlenes korn schüttend, lasse (der gatte) sie mit dem vers »Viṣṇu bereite deinen mutterschooss» (X, 184, 1) und den sechs versen »die Rākā ich» (II, 32, 4 f.) es trinken. Hierauf berühre er

---

von zwei bedeuten: 1. 'dessen *sānu vi* (getrennt) ist (sind)', oder sagen wir — mit OLDENBERG höchstens — 'der, für den die *sānu* sich weithin erstrecken'; 2. mit abhängigem zweiten glied 'von *sānu* getrennt, ohne *sānu*' u. dgl. (vgl. die bedeutungsmöglichkeiten b. WACKERNAGEL AG. II, 1, 285). Wie man daraus eine bed. wie 'crossing the back (of the world, or the earthly regions)' — BLOOMFIELD AJPh. XVII, 427 — herausbekommen kann, sehe ich nicht. Aber auch die von OLDENBERG zurechtgemachte bedeutung gibt m. e. keine greifbare vorstellung vom wesen des Viṣṇu. Es wäre wirklich sonderbar, wenn ein in dieser weise von den brahmanen ausgeklügeltes wort *vi-ṣṇu-* ein nicht nur allgemeiner götternamе des gesammten hinduismus, sondern schon ein in einem gewissen kultverband geltender volkstümlicher name geworden wäre. — Nur im vorbeigehen teile ich hier meine ansicht über die etymologie von *Viṣṇu-* mit. Es verhält sich **u̯is-n-u- : *u̯is-u- = *kl̥̂-n-u- : *kl̥̂-u-*, gr. ἐρ-υ-κ-: ἐρ-ν-υ-γ-; **u̯is u- : *u̯is-ō(u)- = *ὑιυ- : *ὑιω(υ)-*. Wie ὑιω(υ)-νός (vgl. BRUGMANN IF. XVII, 483 ff. Gr. ²II, 1, 220. 225. 280) ist **ὸϝɾɪϝω-νος > οἰωνός* gebildet, letzteres also fast identisch mit *Viṣṇu-* (anders freilich über οἰωνός BRUGMANN IF. XVIII, 487; vgl. indessen auch FICK KZ. XLIV, 147).

ihren unterleib: »du bist der geflügelte, der vogel; der Trivṛt ist dein haupt, das Gāyatram dein auge, die metra deine glieder, die Yajussprüche dein name, das Sāman dein körper»' (vgl. auch OLDENBERG SBE. XXIX, 48 f.).[1]

Hier wird es also gesagt, dass ihr unterleib der geflügelte, der vogel sei, aber dies hat nur einen sinn, wenn man sich vorstellen darf, dass es eben in vogelgestalt Viṣṇu ist, der in demselben als embryobildner wirksam ist, im einklang mit dem verwendeten spruch RV. X, 184,1: *Viṣṇūr yōnīṁ kalpayatu.* Man stelle dies alles zusammen mit dem bekannten spruch *yajñō vāi viṣṇuḥ* (s. HILLEBRANDT VM. III, 357. CHARPENTIER Kl. Beitr. 52), so wie mit der angabe, dass das opfer die gestalt Viṣṇus annahm und in die erde floh[2], und man wird zugeben, dass es für die symbolisierende anordnung, resp. deutung, des opfers hinreichenden anlass gab, sich das ganze opfer in vogelgestalt vorzustellen. Dies um soviel mehr, als es sicher — wie bei gewissen ursprünglichen volkstümlichen fruchtbarkeitsopfern, besonders wie sie in den germanischen volksbräuchen noch fortleben — galt, den fruchtbarkeitsdämon in gestalt eines vogels habhaft zu werden, um die fruchtbarkeit des anhebenden vegetationsjahres zu beleben und zu steigern. Die sage vom schwund des Viṣṇu gründet sich wahrscheinlich auf die sitte bei den Çrāddhaopfern, die opferspeise mittels einstecken des daumens — des symbols des Viṣṇu — zu weihen (vgl. CALAND Aind. ahnenkult 30 f. 188 f. JOHANSSON Solfågeln 7 ff. CHARPENTIER Kl. Beitr. 52). Magisch bedeutete das einstecken soviel wie fruchtsam- resp. fruchtbarmachen der erde resp. erdgöttin. Die vogelform der litanei wie der vedi[3] war so zu sagen das

[1] Die Yajus-formel VS. 12,4 (weitres s. BLOOMFIELD Concord. 1017).

[2] Es heisst am anfang der sage vom *varāhō vāmamōṣa* z. b. TS. 6, 2, 4, 2: *yajñó dēvébhyō nilāyata viṣṇū rūpám kṛtvā́, sá pṛthivīm prā́ 'viçat* etc., vgl. MS. 3, 8, 3. KS. 25, 2. Kap. S. 38,5.

[3] Zur vogelgestalt des altars vgl. WEBER ISt. VIII, 72 f. XIII, 228 (vgl. oben s. 47). — Es kann weiter folgendes namhaft gemacht werden. So wird das *agnicayana*-opfer, wie Agni selbst, in vogelgestalt gedacht (vgl. z. b. OLDENBERG GN. 1915, 394 f. 1917, 10). Der brahmanische specielle opfergott Prajāpati, der sicher an stelle älterer generationsgötter (z. b. Varuṇa) getreten ist, erscheint nach ÇB. 6, 1, 2, 36 als vogel, wie eben daselbst Agni. In Mahābh. (Āçvamēdhika parvan) wird ein grosses rossopfer des Yudhiṣṭhira beschrieben und der opfer-

männliche pendant zu der menschlichen (urspr. weiblichen) form derselben gegenstände. Andrerseits kann nämlich die — freilich spätere — menschengestalt eben derselben litanei nach der Çāṅkhāyanaschule dahin deuten, dass in andren opferkreisen die vorstellung vorherrschend gewesen ist, nach der die fruchtbarkeits- und vegetationsmacht, wie sie in den ursprünglichen volkstümlichen zauberhandlungen sinnbildlich dargestellt ward, menschengleich (und zwar weiblich) gedacht wurde. Die brahmanischen spielereien waren gewiss nicht ganz und gar willkürlich. Wenn sie sich gewisse bestandteile des opfers — das Sāman, das feueraltar u. s. w. — unter einer bestimmten menschlichen oder tierischen gestalt dachten und in ihrer opfertechnik darstellten, so mag dies doch eine, wenn noch so unscheinbare, ursache in vorstellungen und requisita gehabt haben, die sie von der volkstümlichen zaubertechnik hergeholt hatten.

Ja, ich glaube man kann diese voraussetzung nutzbar machen für die erklärung gewisser vorstellungen und benennungen, die an gewissen centralen anordnungen des indischen opfers im allgemeinen geknüpft sind. Das *mahāvrata* und das damit eng verknüpfte *agniṣṭōma* scheinen die ursprünglichsten elemente des indischen opferwesens zu enthalten. Sie sind offenbar auf zauber und opferhandlungen, die auf fruchtbarkeit und generation berechnet waren, aufgebaut. Es wäre nicht zu verwundern, wenn die allgemeine anordnung des vedischen und brahmanischen opfers daher ihre konstitutiven elemente geholt und benannt hat. Nun ist offenbar in den genannten kultfesten das centrale der fruchtbarkeitszauber in verschiedenen formen und abschattungen, die doch hauptsächlich mit der sexuellen generation in zusammenhang stehen. Es wäre also nicht gerade überraschend, wenn im festen opferrepertoir spuren derart sich entdecken sollten.

Vielleicht ist schon, wie angedeutet, eine spur davon die, dass die opferlitanei der einen schule nach einem menschlichen körper gegliedert ist. Das *mahāvrata* war durchgehends

altar (vedi) dargestellt als dreieckig, gleich dem himmlischen vogel Garuḍa, und zusammengesetzt aus einem rumpf von achzehn ellen und, wie die flügel, von goldnen ziegeln gemacht — also eben wie Dakṣa Prajāpatis altar (vgl. EGGELING SBE. XLIV, S. XXVII ff.).

ein ἱερὸς γάμος, worin die beteiligten wirkliche oder symbolisch dargestellte menschliche personen waren. Dass auch tierische gestalt möglich war, ist selbstverständlich und wird auch mit einigen worten später noch berührt werden.

Den mittelpunkt des opferplatzes wie des opfers bildete in ältester zeit die vedi. Ich sehe dabei von den spätern zwei vedis ab, von denen die *uttaravēdi* wohl die älteste ist (gegenüber der *vēdi* des *prācīnavaṃça*). In ihrer *nābhi* 'mittelpunkt', 'vertiefung' wurde das feuer angelegt, das auch *nābhi*[1] heissen kann, und das opfer selbst heisst *bhúvanasya nábhiḥ* (RV I, 164, 34).[2] Es ist wahrscheinlich nicht nur eine metapher, dass das opfer, resp. die vedi, der nabel der welt ist; die vedi ist zugleich der nabel, der unterleib der kollektiven fruchtbarkeitsgöttin, der mutter Erde. Es bewegt sich z. t. die terminologie und das accessoir des opfers auf dem gebiete der generativen und sexuellen benennungen in einem grad, dass es unmöglich ist, dies alles auf die rechnung des metaphorischen ausdrucks zu schreiben. Eher liegt dann die vermutung nahe, dass dies nur ein rest ist von noch derberen und handgreiflicheren ausdrücken, resp. vorgängen, die die höher stehende brahmanische anschauung und opfertechnik bestrebt war zu beseitigen; vgl. was Çāṅkh. Çr. XVII, 6, 2 sagt von dem *purāṇam utsannam* (ritueller coitus). Wie m. e. *vēdi-* eig. 'sitz' bedeutet,[3] also ursprünglich auch den menschlichen unterleib bezeichnet, so wird auch eine andere benennung verständ-

---

[1] RV. I, 59, 1—2: | *Vāiçvānara nábhir asi kṣitīnām sthūṇēva jánāṅ upamíd yayantha || mūrdhā́ divó nábhir agníḥ pṛthivyā́ áthābhavad aratí rōdasyōḥ.*

[2] HAUG SBMAW. 1875, II, 497 f. LUDWIG Rigv. III, 365. V, 455. — Die vedi heisst wörtlich *nábhiḥ pṛthivyā́ḥ* TS. 4, 7, 13 e, was identisch ist mit *ádityāḥ sádas* 'Aditis sitz' TS. 1, 2, 8, 1. 10, 1 u. s. w., resp. *ádityā upásthē* TS. 1, 1, 4, 2. 6, 5, 1 u. s. w. (BLOOMFIELD Conc. 51. 604; vgl. HILLEBRANDT Neu- und vollm.-opf. 71. KEITH TS. 499 f.). Zum begriffsinhalt *sadas* = *yōni* — und zwar in beziehung zu *pṛthivī* — s. TS. 1, 1, 13, 3. KS. 1, 12. VS. 2, 20. ÇB. 1, 9, 2, 20 (vgl. EGGELING SBE. XII, 261. KEITH TS. 16); und die *nābhiḥ pṛthivyās* ist = *adityā upasthaḥ* (VS. 1, 11 u. s. w.); also Aditi die Erde, vedi der schooss der Erde. — Das *barhiṣ*, opfergras, ist eben nur ein suggestives accessoir um den upastha der erdgöttin einem natürlichen menschlichen upastha so weit wie möglich anzuähnlichen.

[3] Ich deute es nämlich aus **(a)va-sd-i-* eig. 'niedersitzung' zu *ava-sad-*.

lich, die im selben bedeutungsgebiet sich bewegt: *yṓni-* 'mutterleib, schooss' ist die stätte des opferfeuers und empfängt ihn wie die frau den gatten; vgl. *íḷāyās padé* (BERGAIGNE RVéd. I, 323) = *yṓnāu* (RV. III, 23, 4), wie daselbst *vára á pṛthivyáḥ* 'an dem besten platz der erde' (RV. III, 53, 11; s. HILLEBRANDT Festgr. a. Böhtl. 43; vgl. PISCHEL VSt. I, 300 f.). Die drei feuerstätten für Agni — also für den Gārhapatya, Āhavanīya und Dakṣiṇāgni — heissen im lok. *(sādáyā) triṣú yṓniṣu* RV. I, 15, 4. II, 36, 4. Der *ṛtásya yṓniḥ* ist gleich *ṛtásya sádas* III, 7, 2, wo das opferfeuer brennt. TS. 1, 1, 9, 3. Āpast. Çr. 2, 3, 7 sagt der Adhvaryu zur vedi: *ṛtám asi, ṛtasádanam asi* (vgl. PISCHEL VSt. I, 177 f. OLDENBERG GN. 1915, 173).[1]

PISCHEL hat gezeigt (VSt. I, 174 ff.), dass *vakṣáṇā* an einigen stellen die bedeutung *yṓni-* hat und in eben derselben verwendung steht wie *védi-*. So RV. I, 162,5 *téna yajñéna svàraṅkṛtēna svìṣṭēna vakṣáṇā á pṛṇadhvam* 'mit diesem opfer dem wohl angeordneten, gut verrichteten füllet an die *vakṣánāḥ*', d. h. so viel wie *yṓni-* = *védi-* (vgl. RV. III, 33, 12 *á vakṣáṇāḥ pṛṇádhvaṁ yātá çíbham*, wo es = *yṓni-*, so viel wie 'flussbett' ist). Möglicherweise gehört hierher X, 28, 8 (vgl. OLDENBERG RVN. II, 231); unsicherer V, 52, 15 (vgl. OLDENBERG RVN. I, 349). Jedenfalls gesichert ist die verwendung in der bedeutung von *vedi*, resp. 'die mitte der *vedi*'.

Und zu grunde liegt die konkrete bedeutung *'yoni*, weibliche scham', wie sie PISCHEL VSt. I, 174 nachgewiesen für RV. V, 42, 13. X, 27, 16. AV. VII, 114,1. IX, 4, 1. 8, 16. XIV, 2, 14. Āpast. Çr. 13, 15, 11. Bhāradv. Çr. 3, 14. Daher hergeleitet 'euter' RV. III, 30, 14. VI, 72, 4. X, 49, 10, 'flussbett' RV. III,

[1] Vgl. RV. IV, 3, 2: *ayám yóniṣ cakṛmā́ yáṁ vayáṁ tē jāyéva pátya uçatī́ suvā́sāḥ;* vgl. noch RV. I, 140, 1. III, 5, 7 *(á yṓniṁ agnír ghṛtávantam asthāt* etc.) X, 91, 4; vgl. VII, 97, 4. — In V, 43, 12 wird Bṛhaspati *sādadyōni* genannt (vgl. HILLEBRANDT VM. III, 450. OLDENBERG RVN. I, 339. GN. 1915, 206 f.). — S. noch RV. VI, 15, 16 (vgl. X, 91, 4) *ágnē víçvēbhiḥ svanīka dēvā́ir ū́rṇāvantam prathamáḥ sīda yṓnim kulāyínaṁ ghṛtávantaṁ savitrḗ yajñáṁ naya yájamānāya sādhú* (vgl. Āit. B. I, 28, 26), wozu S.: *uttaravēdiṁ stukāvantam.* Vgl. Āit. B. I, 28, 29: *sīda hótaḥ sva ulokḗ cikitvā́n ity* (RV. III, 29, 8); *Agnír vā dēvānāṁ hōtā, tasyāiṣa svō lōkō yad uttaravēdinābhiḥ.* TS. 1, 7, 4, 6: *ghṛtávantaṁ kulāyínaṁ rāyáspṓṣaṁ sahasríṇaṁ vēdṓ dadātu vājínam.* — RV. III, 29, 8: *sādáyā yajñáṁ sukṛtásya yṓnāu* u. s. w. — Auch die bekannte formel *ēṣá tē yṓniḥ* VS. 7, 8. 10—12 etc. (s. BLOOMFIELD Conc. 306) ist nicht nur poetisches bild.

33, 12; 'flussrinne' I, 32, 1; bildlich vom himmel als 'schooss' RV. I, 134,4. RV. VIII, 1, 17, und AV. V, 5, 7 *(lōmaçavakṣaṇā)* wird es 'stengel' bedeuten, also entweder der 'hohle zweig' oder 'biegung; biegsamer stengel', wie das wort eig. 'biegung; konkavität, höhle' bedeutet, zu *vákṣas-* 'brust', eig. 'brusthöhle.[1]

Altererbt ist die durchgehende vorstellung vom opfer als einer kumulation von handlungen, die durch die analogie der vorgänge dazu geeignet waren, andere vorgänge in der natur und im menschenleben hervorzurufen, die in gesteigerter fruchtbarkeit resultiren sollten. In namen — resp. metaphern — tritt dies zu tage. Und, wie gesagt, sind diese handlungen nicht erst durch brahmanische gelehrte symbolik hervorgerufen, sondern hatten ihre quelle in der ursprünglichen anlage und den fruchtbarkeitsriten, aus denen man im gegenteil bestrebt war, die mit mehr kultivierten und vorgeschrittenen moralischen und socialen forderungen am wenigsten conformen gebräuche zu beseitigen. Wie zäh aber das althergebrachte dennoch sich zu halten wusste, werden wir jetzt etwas handgreiflicher zeigen. Zunächst eine erscheinung, die geeignet ist den eindruck zu erhärten, dass die terminologie *vēdi-, yōni-, vakṣánā* für das feueraltar nicht nur auf bildlicher ausdrucksweise beruht, sondern eben in der beschaffenheit der ursprünglichen anlage begründet ist.

Die vedi ist, wie gezeigt, *nā́bhiḥ bhúvanasya, yṓniḥ, vakṣáṇā* zunächst *pṛthivyā́ḥ* 'der erdgöttin'; dazu gehört noch die benennung *íḷāyās padé = nā́bhā pṛthivyā́ḥ, váre pṛthivyā́ḥ* RV. III, 23, 4 — S. *uttaravēdyām* — 29, 4. 53, 11. X, 1, 6 'der ort der erd- und fruchtbarkeitsgöttin', und zwar alles ursprünglich naturalistisch als das glied der göttin. Anderseits ist die *vedi* mit der erdgöttin selbst identificiert, also *vēdiḥ = pṛthivī,* spec. lok. *vēdyām = pṛthivyām* (vgl. Ait. B. 1, 13, 5. TB. 1, 2, 1, 1. ÇB. 2, 1, 1, 2), vgl. RV. III, 8, 10. Diese anschauung hat einen maasslos gesteigerten kosmogonischen ausdruck durch AV. XIII, 1 gewonnen. Hier nenne ich nur ausdrücke aus den vv. 46. 52. 53 wie

[1] Etymologische versuche BEZZENBERGER KZ. XLII, 296. PERSSON Beitr. 207. 957 (zu 513).

urvīr āsan paridhāyō
vēdir bhúmir akalpata
tatrāitāv agnī́ ādhatta
himáṁ ghraṁsáṁ ca rōhitaḥ.

'The wide ones *(urvīr)* were the enclosures; the earth took shape as sacrificial hearth; there the Ruddy one *(Rōhita)* set these two fires, cold and heat'.

vēdim bhúmim kalpayitvā́
dívaṁ kṛtvā́ dákṣiṇām
ghraṁsáṁ tád agníṁ kṛtvā́ cakāra víçvam
átmanvad varṣéṇājyēna rōhitaḥ
varṣám ájyaṁ ghraṁsṓ agnír
vēdír bhúmir akalpata
tatrāitā́n párvatān agnír
gīrbhír ūrdhvā́n akalpayat.

'Having shaped the earth as sacrificial hearth, having made the sky sacrificial fee, then having made heat his fire, the Ruddy one made all that has soul, with rain as sacrificial butter. Rain as sacrificial butter, heat as fire, earth as sacrificial hearth took shape; there with songs *(gír-)*, the fire shaped these mountains aloft'; vgl. BLOOMFIELD SBE. 212 f. 661 f. WHITNEY-LANMAN AV. 709 (wo andre übersetzungen genannt). 717 f. HILLEBRANDT VM. I, 179.[1] Hiermit kann auch verglichen werden TS. 7, 4, 18, 2 (vgl. KSA. 4, 7): *vēdim āhuḥ páram ántaṁ pṛthivyā́ yajñā́m āhur bhúvanasya nā́bhiṁ.*

Hier kann noch poetische konception obwalten. Nicht so m. e., wenn die selben vorstellungen auf persönlich gedachte (die erde repräsentierenden) göttinnen übertragen worden sind. Es heisst z. b. *várūtriṁ tváṣṭur váruṇasya nā́bhim* TS. 4, 2, 10, 3 = KS. 16, 17 = *varūtrīm tvaṣṭur varuṇasya nābhim* VS. 13, 44. ÇB. 7, 5, 2, 20 *(tvaṣṭur varūtrīm varuṇasya nā-*

[1] Vgl. hierzu auch ÇB. 1, 2, 5, 7: *taṁ (yajñam) chandōbhir abhitaḥ parigṛhya agnim purastād samādhāya tēnā 'rcantaḥ çrāmyantaç cēruḥ | tēnē'mām sarvām pṛthivīm samavindanta | tad yad ēnēnē 'mām sarvām samavindanta tasmād vēdir nāma | tasmād āhur yāvatī vēdis tāvatī pṛthivī,* wo ein gutes beispiel der brahmanischen etymologie.

bhim MS. 2, 7, 17). Ich fasse *varūtrĭ tvaṣṭur* als eine specielle form der erdgöttin, die kollektive 'schutzgöttin' (s. u.). Diese göttin ist identisch mit *Dhiṣaṇā*. Die *vedi-nābhi* ist nun einerseits die *yoni* der einzelnen speciellen wie der einen kollektiven fruchtbarkeitsgöttin (erde), aber sie ist auch mit der göttin selbst identificiert *(varūtrĭ)*.

Dies findet einen überraschend eigentümlichen ausdruck in einer vorschrift, die zugleich bezeugt, wie stark das ganze opferaccessoir von den vorstellungen eines ursprünglichen volkstümlichen sexuellen vorgangs — also der zauber, das opfer als eine möglichst treue nachahmung davon — beherrscht sind. Bei dem Neu- und vollmondsopfer, dem prototyp der Iṣṭi's und der Paçubandha's (HILLEBRANDT Rituall. 98), wird z. b. die herstellung der vedi auf besondere aufmerksamkeit in diesem zusammenhang anspruch machen. Ich verweise auf HILLEBRANDT Neu- und vollmondsopfer s. 44 ff., wo er ausführlich über anlage der vedi handelt (vgl. Rituall. 112. CALAND-HENRY L'Agniṣṭoma 74 f.).[1] Die *vedi* ist bekanntlich ein oblonger platz zwischen den Āhavanīya- und Gārhapatyafeuer in westlich-östlicher richtung gestreckt, dessen seiten segmentförmig ausgeschnitten (konkav sind). »Oben enger, unten weiter, in der mitte am schmalsten, wird sie mit einer frau verglichen, deren hüften die *çroṇi* der *vedi* entsprechen.» Es ist offenbar, dass die benennungen der vier ecken der vedi, von denen die westlichen (nördliche und südliche) *çroṇi's* 'hüften' heissen, während die östlichen (nördliche und südliche) ecken *aṁsa's* 'schultern' heissen, darauf hinweisen, dass die vedi ursprünglich als nachahmung eines körpers gedacht war. Und zwar — darauf deutet doch alles hin — eines weiblichen körpers. Am nächsten liegt es natürlich hier an die erdgöttin zu denken, deren fruchtbarkeit durch die fruchtbarkeitsriten erweckt oder gesteigert werden sollten. Die riten bezeugen dies unmittelbar. Bei der *darbha*-belegung heisst es vom Adhvaryu: 'Mit dem spruch: »für die Erde bist du eine hülle» legt er das genommene gras mit den spitzen nach norden auf die *vedi*. Er sagt hierauf: »Nicht möchte ich, o verehrerin der götter, deines krautes wurzel

[1] Ich sehe hier von der vorstellung der vedi als vogel bei dem Mahāvrata (s. oben) ab.

verletzen» und wirft den *sphya* nach den einen auf das gras, nach anderen unter das gras auf die erde. Darauf nimmt er von der betreffenden vedistelle mit der hand den durch das schleudern des Sphya dort ausgegrabenen schutt nach recitierung des spruches: »in die hürde geh, den stall», blickt mit: »es regne der himmel» auf die stelle, von welcher er den schutt genommen, und wirft den schutt auf den Utkara mit dem spruch: »fessle o gott Savitar auf entferntestem gebiet der erde mit hundert schlingen den, der uns hasst, und den, welchen wir hassen» u. s. w. Und weiter der Brahman (leise): »O Brhaspati, mache den umriss der vedi; euch, o götter, sollen angenehm die sitze sein. Ausbreite sich auf ihr vortrefflich die opferstreu; im innern unverletzlich sei die erde, die göttliche. Mache die götter gedeihen, auf des himmelsgewölbes rücken sei der opferer; wo die welt der gut vollziehenden sieben weisen ist, dorthin bringe opfer und opferer; (laut:) *Om* 3 *parigṛhāṇa*» (s. HILLEBRANDT Neu- u. vollm. opfer 50 ff., wo die sūtra-stellen angeführt sind). Und weiter später, wenn der Adhvaryu den zweiten umriss machen soll, zieht er um die vedi im süden, westen, norden — wie vorher — linien, wobei folgende sprüche eintreten: 1) »Aus guter erde bestehst du und freundlich bist du»; 2) »weich bist du und ein guter sitz»; 3) »mit labung und milch versehen bist du». Hierauf schafft er mit dem Sphya den schutt der vedi nach der südseite und macht die vedi nach norden oder osten geneigt. Er sagt sodann den spruch: »es opferten die weisen und wiesen auf die erde hin, welche sie, o mächtiger, dem umherschleichenden unhold entzogen und mit Svadhāspenden in den mond versetzten» etc.

Ein zug, der in diesem zusammenhang vielleicht bedeutung hat, ist die bindung der gattin des Yajamāna. Während der Āgnīdhra die sprengwasser *(prōkṣaṇī)* über die vedi hält, gibt er, nachdem er von der vedi mit der hand den Sphya in die höhe gehoben, wenn er will, folgenden befehl: »Die sprengwasser setze hin; brennholz und barhis setze hin; die löffel wische ab; binde die gattin, mit der butter gehe vorauf». Als eventuelle folge dieses gebotes ist es wohl zu fassen, wenn der Āgnīdhra in der fortsetzung dieses bindungsprocesses folgendes ausführt: 'er nimmt ein dreifaltiges band aus schilfgras *(yōktra)* und umschlägt damit die in der südwestgegend des Gārhapatya-

feuers mit dem gesicht nach nordosten, die kniee aufwärts, sitzende gattin des opferers auf der aussenseite des gewandes unterhalb des nabels in der gegend der hüfte von links nach rechts mit dem spruch: »für Aditi bist du ein schmuck», dann befestigt er die südliche schlinge des seiles an der nördlichen (oder nach Mahādeva am nördlichen ende), welche die stelle eines pflockes vertritt, und nachdem er zweimal umwickelt, steckt er die südliche schlinge mitten an dem umgeschlungenen strick nach oben durch mit dem Mantra: »für Viṣnu bist du eine binde (o strick)» etc. Was nun auch das darauf folgende anblicken der butter (in der *ājyasthālī*) bedeuten mag, dass die beteiligung der frau an der herstellung der vedi auf einen fruchtbarkeitsritus hinausläuft — vielleicht wird damit die weibliche identität der vedi angedeutet — kann nicht zweifelhaft sein.[1] Dass die frau des opferers die göttin repräsentiert, dürfte aus einem vorgange bei den vorbereitungen des Agniṣṭoma erhellen, wo die frau des opferers als göttin fungiert. So sagt bei der ersten Upasad der Adhvaryu zur frau: *sáṁ dēvi dēvyō 'rváçyā paçyasva* 'o göttin, tausche blicke aus mit der göttin Urvaçī', worauf sie antwortet: *tváṣṭīmatī tē sapēya, surēta rētō dádhānā vīráṁ vidēya táva saṁdṛçi* 'Tvaṣṭī besitzend möchte ich dich ehren; gutes sperma habend, das sperma aufnehmend möge ich bei deinem anblick einen gatten gewinnen!' (TS. 1, 2, 5, 2. 6, 1, 8, 5; über verschiedene lesarten s. BLOOMFIELD Conc. 464. KEITH TS. 25, 497. OLDENBERG RVN. I, 29). Hier wird einerseits die frau gleichartig mit der in der vedi symbolisierten resp. verkörperten göttin, andrerseit bekommt sie durch fastbinden an und anblicken der vedi und der damit in zusammenhang stehenden opferrequisita gesteigerte fruchtbarkeit, durch eine art mystische übertragung der göttlichen fruchtbarkeitsmacht.

Wirft man einen blick auf die bei CALAND-HENRY L'Agniṣṭoma nach s. 256 eingesetzten tafeln, nimmt man eine sonderbare erscheinung wahr: es sei nun die weniger exakte nachbil-

[1] Vgl. Āp. Çr. 2, 5, 7: *upōtthāyāgnē gṛhapata upa mā hvayasvēti gārhapatyam upatiṣṭhatē.* 8. *dēvānāṁ patnīr upa mā hvayadhvam patni patny ēṣa tē lōkō namas tē astu mā mā himsīr iti dēvapatnīr upastiṣṭhatē.* 9. *tasmād dēçād apakramya suprajasas tvā vayam iti dakṣiṇata udīcy upaviçati.* 10. *indrāṇī vā — suprajāstvāyēti* (TBr. 3, 7, 5, 10. 11) *japati* (S. HILLEBRANDT Neu- u. vollm.-opfer 60 f.).

dung der Haugschen sammlung oder die in der collection des Pitt Rivers Museum in Oxford befindlichen originale — ein teil der daselbst abgebildeten opfergeräte und speciell die opferlöffel, womit opferbutter u. s. w. ins feuer geschöpft ward, haben die form einer *yoni*; so besonders auf pl. I n. 1—3 *(dhruvā, upabhṛt* und *juhū),* auf pl. II—III n. 1—10, nach der erklärung »yoni-shaped ghee-ladle used in the homa or fire-sacrifice, Benares. — presented C. W. Crooke, 1893», 2 »same data [peut-être *pariplu, pātram*]» etc., 3 *upabhṛt,* 4 *dhruvā,* 5 »(label missing)», 6 *pṛṣadājyagrahaṇī,* 7 *agnihōtrahavaṇī,* 8 *pracaraṇī,* 9 *juhū,* 10 *vasāhōmahavanī* u. s. w. Einige der übrigen sind typologisch offenbar aus der *yoni*-form hergeleitet. Es scheint nicht unangebracht zu vermuten, dass hier eine althergebrachte tendenz zu sehen ist, die opferrequisita ein aussehen zu verleihen, das am besten und wirksamsten zum opfer selbst und seinem zweck passte.

Um uns noch zur *vedi* zu halten, kann daran erinnert werden, dass sie mit opfergras, *barhiṣ* — sitz der götter und stelle der darbringungen — bestreut wird, und dass nach RV. V, 31, 12[1] der somastein, bei dem die *adhvaryu's* rasch ihres werkes walten (vgl. HILLEBRANDT VM. I, 158. 180. Rituall. 14 und OLDENBERG RVN. I, 328), darin eingelassen wird.

Vielleicht ist es auch mehr als eine metapher, wenn es in dem dunklen lied RV. X, 114, 3. 4[2] heisst: »die vierlockige[3], schöngestaltige jungfrau, mit *ghṛta* im antlitz, kleidet sich in die satzungen *(vayúnāni);* bei ihr haben sich die beiden starken vögel (Agni und Soma; GRASSMANN, LUDWIG) sich niedergelassen, wo die götter ihren opferanteil empfangen haben. Der eine vogel (Agni als sonne) ist ins luftmeer eingegangen, er schaut auf diese ganze welt; ihn habe ich aus der nähe angeschaut mit frommem sinne; ihn küsst die mutter und er küsst sie.»

Nach Sāyana ist die jungfrau die *vedi.* Diese *vedi* wird mit der erde identificirt. Aber die Erden-vedi und der Sonnen-Agni

[1] *Áyáṁ janā abhicákṣē jagāṁ' êndraḥ sákhāyaṁ sutásomam ichán vádan grāvâṇa vêdim bhriyātē yásya jīrám adhvaryávaç cáranti.*

[2] Wozu vgl. GRASSMANN Übers. II, 495, LUDWIG Rigv. III, 365. V, 304. PISCHEL VSt. I, 305. OLDENBERG RVN. II, 335.

[3] Oder 'mit vier flechten' *cátuṣkapardā* von Sāy. mit *catuṣkōṇā* erklärt.

vermählen sich. Das ist nicht nur ein poetisches bild; es steht ganz im einklang mit von alters hergebrachten volkstümlichen anschauungen vom vermählungsprocess der mütterlichen erde mit dem befruchtenden sonnengott.

Dies ist auch sonst keinesfalls eine dem Rigveda fremde anschauung. Ich führe hier nur an, was diesbezügliches aus dem ritual mir bekannt ist. Ich erinnere dabei zunächst an die freilich dunkle stelle RV. I, 185, 5 *saṁgácchamānē yuvatí sámantē svásārā jámī pitrór upásthē abhijíghrantī bhúvanasya nábhim dyávā rákṣatam pṛthivī nō ábhvāt,* die viell. so zu verstehen: 'Die beiden jugendlichen[1] eheleute (die junge ehefrau, die erde, und ihr gatte, der himmel) zusammengehend, die verschwisterten im schooss der väter[2], den nabel der welt küssend, möget Ihr, Dyāus und Pṛthivī, uns schützen vor gewalt.' Dass der hymnus an Himmel und Erde (worauf ich übrigens hier nicht näher eingehe), so viel man von dem inhalt urteilen kann, für ein fruchtbarkeitsopfer bestimmt war, scheint mir einleuchtend. Jedenfalls ist *bhúvanasya nábhiḥ* die *vedi,* auf der — symbolisch — die vereinigung stattfindet.

Aber weiteres material für für unsere auffassung gewinnen wir durch heranziehung des in mehreren hinsichten merkwürdigen rituals des *agnicayana (agni),* worüber s. HAUG Ait. Br. II, 368. WEBER ISt. XIII, 217 ff. HILLEBRANLT Ritual. 8 f. 161 ff. EGGELING SBE. XLI, 143 ff. OLDENBERG RdV. 77 f. 90. Es handelt sich zunächst nur um den teil des opfers, der sich auf die herstellung des *ukhā* genannten heiligen tongefässes *(ukhāsaṁbharaṇa)* bezieht. Nach Kāty. Çr. 16, 3, 23 ff. soll der opferer einen topf machen, nachdem er mit dem spruch: »du bist das haupt des Makha» erde dazu entnommen hat. — — Bei dem oberen drittel (des topfes) macht er (aus ton) einen ringsumlaufenden stab oder gürtel mit den worten: »du bist ein

[1] Also als elliptischer du. f. Für andre auffassungen s. GRASSMANN, Übers. II, 177. LUDWIG Rigv. I, 182. IV, 172 f.

[2] Mit *pitrór upásthē,* z. b. RV. I, 31, 9. 146, 1. 185, 2. III, 5, 8. 26, 9. VI, 7, 5. X, 8, 7, wird als ursprung des Agni zugleich die beiden reibhölzer und die damit symbolisch identificierten *dyāvāpṛthivī* gemeint. Aber eigentlich wird *pitrór* statt der 'mutter erde' (d. h. der *vedi*) stehen (also = 'der mutter erde und des himmels'), wie z. b. RV. III, 29, 14. V, 1, 6. IX, 89, 1 *mātúr upásthē* nur vom schooss der erdmutter (vedi) gesagt werden kann.

gürtel für Aditi». (Von unten) nach oben vier weitere stäbe (aus ton) in allen vier richtungen bis an den querstreifen. 4, 1. An ihren oberen enden bringt er nach oben zu frauenbrüsten ähnliche (tonteile) an. Man versieht den topf mit zwei brüsten, nach einigen mit acht brüsten» (vgl. WEBER ISt. XIII, 224. HILLEBRANDT Rituall. 8). Dazu subsidiäre vorschriften, z. b., »dass für jemand, der mehrere frauen hat, die erste frau die herstellung des topfes übernehmen soll» (Hiranyak. 11, 1, 4)[1]

Die *ukhā*-brennung ist auch in andrer hinsicht als ein fruchtbarkeitszauber gekennzeichnet, nämlich durch die anwesenheit eben von fruchtbarkeitsmächten, von denen man TS. 4, 1, 6, 1. 2 (vgl. VS. 11, 61. MS. 2, 7, 6. 3, 1, 8. KS. 16, 6. ÇB. 6, 5, 4, 5) sehen kann: *dēvānām tvā pátnīḥ dēvīr viçvádēvyāvatīḥ pṛthivyáḥ sadhásthē 'ṅgirasvád dadhatū 'khē. dhiṣáṇās tvā dēvīr*[2] *viçvádevyāvatīḥ pṛthivyáḥ sadhásthē 'ṅgirasvád abhi 'ndhatām*[3] *ukhē, gnás — — — añgirasvác chrapayantū 'khē, várūtrayō jánayas — — — pacantū 'khē mítrāi 'tám ukhám pacāi, 'ṣá mā bhēdi ētáṁ tē pári dadāmy ábhittyāi abhí 'mām* etc.; ebenso 5, 1, 7, 2: *devānāṁ tvā pátnīr íty āha, dēvānām vá ētám pátnayō 'grē 'kurvan, tábhir ēvái 'nāṁ dadhāti. dhiṣáṇās tvé 'ty āha, vidyá vái dhiṣáṇā, vidyábhir ēvái 'nām abhí 'nddhē. gnás tvé 'ty āha, chándāṁsi vái gnáç, chándōbhir ēvái 'nāṁ çrapayati. várūtrayas tvé 'ty āha, hótrā vái várūtrayō, hótrābhir ēvái 'nāṁ pacati. jánayas tvé 'ty āha, dēvānāṁ vai pátnīḥ jánayas, tábhir ēvái 'nām pacati.*

Es ist diese *ukhā* ein menschliches fetisch für die erdgöttin. Dies um so viel mehr, als die *ukhā* in dem oben genannten spruch: »du bist ein gürtel für Aditi» offenbar Aditi repräsentirt. Und dass Aditi eine benennung der Erde ist, habe ich oben angedeutet. Vielleicht nur eine parallellbildung zur *vedi;* also

[1] Analog ist die von Kāty. Çr. 26, 1, 15 ff. Āp. Çr. 15, 2. 3 beschriebene herstellung des bei dem Pravargya gebrauchten *mahāvīra*-topfes (worüber s. GARBE ZDMG. XXXIV, 319 f. OLDENBERG RdV. 89. 367. 447 ff. HILLEBRANDT Rituall. 9. 134 f. VM. II, 217 f.). Dieser topf soll nach ÇB. XIV, 1, 2, 17 menschliche gesichtszüge haben. Dieser nach den texten hauptsächlich als milchopfer erscheinende ritus gründet sich wohl auch auf einen ursprünglichen fruchtbarkeits- resp. regenzauber (vgl. GELDNER VSt. II, 135; dagegen aber OLDENBERG RdV. 448. HILLEBRANDT Rituall. 136). — Über das menschliche körpersymbol s. u.

[2] MS. 2, 7, 6 (MÇ. 6, 1, 2): *Dhiṣaṇā tvā dēvī viçvadēvyavatī.*

[3] MS. 2, 7, 6: *abhīnddhām;* 3, 1, 8: *abhīndhātām.*

eventuell ursprünglich einem bestimmten kultverbande eigen. Ist dem so, kann man getrost einen fruchtbarkeitsritus voraussetzen. Rätselhaft freilich bleibt was unter dem spruch: »du bist das haupt des Makha», worüber s. vermutungen von OLDENBERG NGGW. 1893, 347 f. RdV. 89 f.[1], zu verstehen ist. — Dass es sich um einen fruchtbarkeitszauber handelt, beweisen, wie man allgemein anerkennt (vgl. OLDENBERG RdV. 80), die anwesenheit der in dieser hinsicht bedeutsamen symbole, des esels und des bockes. Die ursprüngliche und einfachste form des ritus war eine durch die symbole der weiblich gedachten *ukhā* und des männlich gedachten Agni dargestellte vereinigung einer fruchtbarkeitsgöttin (der Erde oder dgl.) und eines männliches gottes. Centrum ist hier die *ukhā* wie sonst die *vedi*.

Dass dieser männliche gott zur zeit des (älteren) brahmanischen kultus Agni war, ist nicht zweifelhaft. Dahin könnte auch der umstand weisen, dass eben bei der genannten schichtung des feueraltars die goldfigur *(hiraṇyapuruṣa-)*[2] eines mannes mit eingemauert wird (vgl. WEBER ISt. XIII, 248 f. HILLEBRANDT Rituall. 163. OLDENBERG RdV. 90). OLDENBERG a. a. o. weist darauf hin, dass das gold, als in beziehung zu Agni stehend, auch bei der anlegung des opferfeuers eine rolle spiele. Dabei werde es als Agnis samen definiert, der, in die wasser ergossen, sich in das (in den flüssen befindliche) gold verwandelt habe (ÇB. 2, 1, 1, 5. Āpast. Çr. 5, 2, 1; vgl. MS. 1, 6, 4). Es liesse sich vermuten, dass Agni als specifischer

---

[1] Oder lässt sich etwa folgendes vermuten? *Makha* könnte der name des bei der zurichtung der *ukhā* neben einem esel und einem bock stehenden rosses (vgl. WEBER ISt. XIII, 220 f. OLDENBERG RdV. 78 f. HILLEBRANDT Rituall. 162; auch GARBE ZDMS. XXXIV, 327) sein. Wie das ross offenbar den Agni symbolisieren soll, wird nun die erde (der ton), woraus die *ukhā* gemacht werden soll, mit dem Agni-ross (dessen haupt) identificiert, wie ja Agni weiter in der *ukhā* als göttliche macht und lebenssubstanz sein dasein haben soll (zu *makha* als ross vgl. BERGAIGNE RVéd. III, 380 f.). Wir erinnern uns ja auch des rosses, dessen haupt bei dem bauopfer für die schichtung des feueraltars — neben denen eines menschen, eines rindes, eines schafes, einer ziege — auf die erste *iṣṭakā*-schicht gesetzt und vermauert wird (WEBER ZDMG. XVIII, 262 ff. ISt. X, 347. XIII, 218 f. 251. HILLEBRANDT Rituall. 9. 162 f. OLDENBERG RdV. 363 f. KEITH TS. 8. 242. 296. 306. 397).

[2] Nach ÇB. 4, 15 Prajāpati Agni und der opfernde.

opfergott an stelle eines andren, volkstümlicheren gottes getreten sei.

. Ein eigentümlicher brauch ist mit dem zweiten Cāturmāsya (gen. *varuṇapraghāsāḥ*) verbunden, der offenbar ein ursprünglicher fruchtbarkeitszauber ist (vgl. WEBER ISt. X, 338 f. HILLEBRANDT Ritual. 116 f.). Bei diesem knetet die gattin des opfernden (oder der Adhvaryu) tags zuvor durch mischung von saurer milch mit mehl, aus rohen *yava-* (ev. z. t. reis-) körnern karambhaschüsseln, und zwar um eine mehr als angehörige des opferers im hause sind (oder nur vier). Sehr charakteristisch ist die herstellung eines widderpaares *(meṣamithuna)* aus dem rest des mehles, nämlich für Varuṇa ein widder mit hörnern, den der Adhvaryu herstellt, für die Maruts ein mutterschaf ohne hörner, aber mit zwei zitzen (*dvistanī;* schol. z. Kāty.). Das widderpaar wird mit weisser wolle, die nicht von *ēḍaka*-schaf sein darf, bekleidet und mit so viel geschlechtsteilen *(puṁliṅga,* resp. *strīliṅga)* wie möglich versehen (Mān. Çr. schol. zu Kāty. 5, 3, 6). — Die weiteren manipulationen mit dem widderpaar und fortsetzung des zweiten Cāturmāsya ist in diesem zusammenhang nicht von belang. Dass es sich um ein fruchtbarkeitszauber handelt, kann nicht zweifelhaft sein (vgl. WEBER ISt. X, 339, OLDENBERG RdV. 441 f.). Es ist offenbar ein gewöhnlicher sympathiezauber, um zunächst fruchtbarkeit der herden zu erlangen. Ob das puppenartige paar weiter noch symbole gewisser vegetationsdämonen (in widdergestalt) sind, lässt sich weder bejahen noch läugnen.[1] Nur ist nicht zu übersehen, dass parallelle gegenseitige sühnhandlungen des opfernden ehepaares stattfinden (vgl. OLDENBERG RdV. 319). Die frau hat z. b. zu beichten, ob und wie viele buhlen sie gehabt. Sie opfert unter hinwegwünschung aller begangenen sünden im Dakṣinafeuer die karambha-schüsseln. Der gatte beteiligt sich hierbei. Nach abschluss der opferungen nehmen mann und frau ein bad. Sie gehen ins wasser, ohne unterzutauchen, waschen einander den rücken, legen neue kleider an und schenken die alten einem priester. Der zauber gehört offenbar zu den alten unverfälschten resten des volkstümlichen kultwesens. Solche

[1] An sich wäre es ja wahrscheinlich, dass das widderpaar ein dämonenpaar darstellt. So ist wohl z. b. Indra hie und da als widder gedacht. Vgl. über Medhātithis widder CHARPENTIER Kl. Beitr. 62 ff.

überbleibsel begegnen überall, obwohl die spätere ritualistik sie mit allerhand beiwerk und neueren spitzfindig symbolischen handlungen ausstaffiert hat.[1]

In welchem grade das brahmanische opferwesen von den alten generations-riten beherrscht war — wie viele arbeit auch auf ausmerzung solcher züge und auf verbrämung mit gelehrter symbolik verwendet worden ist — ergibt sich aus dem folgenden brauch, um noch ein beispiel heranzuziehen aus dem grossen soma-opfer (Agniṣṭoma). Bei der abendpressung kommt eine ceremonie vor, die die frau des opferers zu vollziehen hat, und die die quellen Āpast. Çr. XIII, 15, 8—11. Kāty. Çr. X, 7, 3—6. Lāṭy. Çr. II, 10, 15—17. Mān. Çr. II, 5, 2, 21—22. Bāudh. Çr. VIII, 14 als *pānnējanyavanayana* darstellen (s. WEBER ISt. X, 390 f. PISCHEL VSt. I, 176 f. OLDENBERG RdV. 391 f. HILLEBRANDT Rituall. 133. CALAND-HENRY L'Agniṣṭoma 371 f.).

Der Adhvaryu giebt dem Agnīdh folgenden befehl: »Agnīdh, setze dich auf den schooss des Neṣṭar. Neṣṭar, führe die gattin herbei. Nachdem du sie durch den Udgātar hat betrachten lassen, fordre sie auf das wasser auszugiessen; sie soll ihre hüfte (schenkel) entblössen und das wasser den schenkel entlang fliessen lassen. Lasset alle becher füllen anfangend mit dem des Hotars. Unnetar, giesse den soma ganz ein ohne einen rest zu lassen. Pratiprasthātar, mache im becher des Hotars platz für den (darein zu giessenden) *dhruvagraha,* opferer, folge mir.» Der Adhvaryu bringt dem Āgnīdhra in seinem schuppen den rest vom *patnīvatagraha.* Dieser, ihn in der hand haltend, tritt

---

[1] Bei der *dīkṣā* — und sonst in der fortsetzung des *agnīṣṭōma* — kommen einige bräuche vor, die höchst rätselhaft sind (vgl. LINDNER Die Dīkshā 27 ff. OLDENBERG RdV. 398 ff.). Vor allem erwähne ich die verwendung des antilopenfells — resp. der felle — und des antilopenhorns (*kṛṣṇājina-*, resp. *kṛṣṇaviṣāṇa-*), worüber s. WEBER ISt. X, 351. 358 f. 367. 392. 394, XIII, 285. OLDENBERG RdV. 399 ff. 402. 472. 494. 500. CALAND-HENRY L'Agniṣṭoma 11 ff. 297 f. 400 f. Besonders befremdend ist der an das horn bei der *dīkṣā* gerichtete spruch (TS. 1, 2, 2, 2; weitre cit. BLOOMFIELD Conc. 216; vgl. KEITH TS. 21): *Indrasya yōnir asi* 'du bist Indras *yoni*'. Und später ebenso während der 2:ten pressung oder der abendpressung, vgl. Baudh. Çr. 8, 18. Nach einigen ritualisten (z. b. Āp. Çr. 13, 7, 16) werden auch zwei verse AV. III, 7, 1—2 hier angebracht. — Über das bocksfell als symbol der nahrung und fruchtbarkeit s. WEBER ISt. XIII, 285. OLDENBERG RdV. 399. 500.

in das *sadas* durch das vordertor ein und setzt sich auf den schooss des Neṣṭar hinter sein *dhiṣṇya;* aber er kann sich auch darauf beschränken, sich in die nähe zu setzen im osten oder westen des (genannten) *dhiṣṇya.* In dieser stellung, sagt er: »Adhvaryu, lade mich ein». — »Eingeladen bist du», antwortet der Adhvaryu. Dann trinkt der Āgnīdhra allein was vom soma im Graha zurück ist mit den worten: »Möge die göttin Vāk soma trinken» (Mān.) etc. — —. Als vierte abteilung des Agniṣṭomastotra kommt dann der auf grund von des Adhvaryus befehl auszuführende zauber mit den *pānnēǰanīḥ.* Der Neṣṭar geht die gattin des opferers im *prācīnavaṁça* zu suchen und führt sie durch die hintertür in das *sadas,* wo sie platz nimmt nördlich (links) vom Udgātar, in der hand den krug mit dem *pānnēǰanī*-wasser haltend. Neṣṭar lässt sie durch den Udgātar betrachten, so oft er den ruf *him* gemacht; wobei der Neṣṭar recitiert oder sie recitiren lässt (TS. 3, 5, 6, 2 i; so CALAND-HENRY; vgl. indessen KEITH TS. 284): »Von dir dem allwesen, reich an männlichen kräften, indem ich dich betrachte, O Agni, gleich den dir lieben weiblichen wesen, möchte ich in mir allen samen aufnehmen.» Der Udgātar betrachtet sie und sagt (VS 8, 10): »du bist der männliche Prajāpati, der fruchtsam macht; mache mich fruchtsam; von dir, männlicher Prajāpati, der fruchtsam macht, möchte ich fruchtsamkeit erhalten»; oder (MS. 1, 3, 1; vgl. TS. 3, 5, 6, 3): »Da ich dir lieb bin, in dem ich dich betrachte, möchte ich in mir all deinen samen sammeln, dich betrachtend gleich den weibern die dir lieb sind». Bei (jedem) *nidhana* giesst die frau etwas wasser, etwa eine dritthalb wasserkanne, ihrem rechten schenkel entlang, so dass das wasser zwischen ihren beinen nach norden hin fliesst. Zu diesem zweck ist ihr bein und ihre hüfte entblösst bis zum sichtbarmachen der scham.[1] Beim enblössen recitiert sie TS. 3, 5, 6, 3 k: »Das opfer ist zu den göttern gegangen; die göttinnen haben das opfer den göttern überlassen» etc. (s. KETH TS. 284). Dies widerholt sich drei-

[1] So offenbar richtig PISCHEL VSt. I, 176 zu Āpast. Çr. XIII, 15, 11: *ā vakṣaṇānām āviṣkartōḥ* 'bis sichtbarmachen der unterleibshöhlungen', wozu stimmt Bhāradv. III, 14 (nach HAUG): *patnī vakṣaṇā āviṣkarōti* (LUDWIG Rigveda V, 495). — »Es ist bekannt, dass dadurch ihr kecke kinder geboren werden», sagt Āpast als unmittelbare fortsetzung.

mal; dann geht die frau wieder in die *patnīçālā* (resp. *prācīnavaṁça)*.

Ich habe diese vorgänge ziemlich ausführlich angeführt, weil sie für unsre aufgabe besonders bedeutsam sind. Ich entnehme zunächst OLDENBERG RdV. 391 f. was er sicher richtig über die bedeutung dieser offenbar alten zauberriten vorträgt: »Der Neṣṭar, in specieller beziehung zu Tvaṣṭar dem gott der fruchtbarkeit stehend, tritt nur an einer stelle des somaopfers in den vordergrund. Die spende an die götterfrauen[1] giebt gelegenheit die gattin des opferers am ritus teilnehmen zu lassen, wobei natürlich auf fruchtbarkeit gerichteter zauber getrieben wird». — — »Der sinn der (vorhin beschriebenen) handlungen ist klar; aber auch der somagenuss des auf dem schooss des Neṣṭar sitzenden priesters wird eine verwandte bedeutung haben; es wird sich irgendwie um einen austausch von kraft handeln zwischen dem priester, der den zaubertrank des den götterweibern geweihten soma in sich aufnimmt, und demjenigen, der das menschliche weib zum opfer herbeizuführen im begriff steht».[2]

[1] *pātnīvatagraha,* also an Agni als von den götterfrauen begleitet.

[2] »Der Agnīdh spendet dem Neṣṭar samen, der Neṣṭar der gattin», sagt die Taittirīya Saṁhitā (VI, 5, 8, 6). Vgl. auch Çatapatha Br. IV, 2, 18. — Es gibt auch andre anzeichen davon, dass der *nēṣṭar* in beziehung zu den *gnās* im ritual steht. So gibt es einige z. t. unübersetzbare formeln beim Agniṣṭoma, die hier wenigstens erwähnt werden können. Bei der ersten pressung (vgl. CALAND-HENRY L'Agniṣṭoma 188. 225) kommt folgende formel vor: *gnāvō nēṣṭrād* (Bāudh.) oder *gnāvō nēṣṭārō nēṣṭrād* (KÇ. 9, 8, 13. Āp. Çr. 11, 19, 8) oder *gnāvō nēṣṭrīyō nēṣṭrād* (MÇ. 2, 3, 6, 17) etwa 'o du wegen deiner *nēṣṭar*-schaft *gnā*-versehener', was nach Prāiṣa 7, 5 SCHEFTELOWITZ Apokr. 148. *hōtā yakṣad gnāvō nēṣṭrāt tvaṣṭā sujanimā sajūr dēvānāṁ patnībhir ṛtunā sōmaṁ pibatu. nēṣṭar yaja* 'möge Tvaṣtar infolge seiner *nēṣṭar*schaft, von guter geburt, vereint mit den götterweibern zu richtiger zeit den soma trinken; Neṣṭar, opfere!' natürlich auf Tvaṣṭar als speciell *gnāvant* bezug hat. Die formel rührt nämlich von RV. I, 15, 3 (vgl. II, 1, 5) her (vgl. OLDENBERG RVN. I, 189). Vgl. hierzu RV. II, 36, 3 von Tvaṣṭar: *amē'va naḥ suhavā ā́ hi gántana ní barhiṣi sadatanā ráṇiṣṭana | áthā mandasva jujuṣāṇó ándhasas tváṣṭar dēvébhir jánibhiḥ sumádganaḥ.* ‖ — Nach meinem dafürhalten war der generationsgott Tvaṣṭar bei dem opfer repräsentiert durch den Neṣṭar. Ursprünglich fand wohl als parallelle zauberhandlung ein wirklicher oder symbolisch dargestellter geschlechtsakt statt auf dem opferplatze, wobei der Neṣṭar der männliche partner war und die frau (resp. eine der frauen) des Yajamāna,

Wir sehen also einen alten volkstümlichen fruchtbarkeitszauber mit dem grossen prunkopfer Agniṣṭoma einverleibt. Das deutet darauf hin, dass dies grosse opfer ursprünglich demselben zweck im allgemeinen diente. Und zwar sind es hier speciell — bei dem trtīyasavana (vgl. OLDENBERG RdV. 456) — die mit der fruchtbarkeit in nächstem zusammenhang stehenden götterfrauen, denen dieser teil des opfers bestimmt ist. Der generationsakt vollzieht sich symbolisch zwischen der gattin des opferers und dem priester, was weiter einen ähnlichen fruchtbarkeit bewirkenden akt zwischen den göttinnen und dem Agni patnīvant hervorzurufen geeignet sein wird.

Ein opfer, wo die generationsriten — und zwar in erstaunlich primitiver urwüchsigkeit — vorkommen, ist der hochheilige Açvamedha und der damit zusammenhängende Puruṣamedha. Da aber hier eben die primitiven züge besonders überraschende ähnlichkeiten mit vorgängen und riten, die auf (germanisch-) nordischem kultusgebiete zu tage treten, hat es mir zweckmässig

---

als die *gnās* repräsentierend, die weibliche partei. — In diesem zusammenhang mag RV. II, 5, 5 besprochen werden (vgl. BERGAIGNE RVéd. I, 321. II, 107. LUDWIG IV, 166. 290. OLDENBERG SBE. XLVI, 206. 208): *tā́ asya várṇam āyúvō néṣṭuḥ sacanta dhēnávaḥ | kuvít tisṛ́bhya ā́ váram svásārō yā́ idáṁ yayúḥ* 'die lebhaften milchkühe folgten seiner, des Neṣtars, farbe. War es vom gesichtspunkte der drei (frauen) erwünscht, die als schwester hierher kamen?' Hier vertritt Agni die verschiedenen opferpriester, und zwar hier den Neṣtar. Dieser hat die gattin resp. die gattinnen des Yajamāna zum opfer zu führen, und zwar — durch einen fingierten coitus — um den geschlechtsakt zu symbolisieren, der auf dem opferplatze zwischen den göttlichen mächten, einerseits der oder den weiblichen generationsgottheiten andrerseits einem männlichen fruchtbarkeitsgott, stattfindet. Und zwar sind die drei milchkühe die drei Dhiṣaṇās, deren formelhafte dreiheit mit der dreiheit der königsfrauen (des Yajamāna, *mahiṣī, vāvātā, parivṛktā,* die vom Neṣtar herbeigeführt werden) identisch sein soll; diese heissen hier *svasāras,* wie die *dhiṣaṇās (gnās)* als *svasāras* gelten mögen. Wie z. b. eine der königsfrauen *(mahiṣī)* die eine fruchtbarkeitsgöttin vertritt, so vertreten die drei königsfrauen die drei (resp. die gesamtheit der) götterfrauen. Wie freilich die technische zahl der *gnās* drei ist, aber auch deren mehr vorkommen, so ist auch die traditionelle zahl der königsfrauen die oben genannten drei, aber gelegentlich noch mehr; so wird auch eine vierte *(pālāgalī)* genannt (ÇB. 13, 2, 6, 5. 4, 1, 8. TB. 1, 7, 3, 3 ff. 3, 9, 4, 5). Die *mahiṣī* vertritt offenbar die ältere hauptgöttin der fruchtbarkeit, Aditi, bei den 12 Ratnähavisopfern (ÇB. 5, 3, 1, 4); in einer ähnlichen situation ist sie auch bei dem Açvamedha.

erschienen, erst später bei der besprechung von analogen germanischen kultbräuchen darauf einzugehen.

Die feuerreibung ist seit alters her in Indien, wie vielfach anderswo, als ein mit dem generativen actus wesensverwandter vorgang aufgefasst. Daher ist auch die rituelle feuererzeugung in Indien von gebräuchen und sprüchen (resp. allgemeinen sprachlichen ausdrücken) begleitet, die auf das sexuelle leben bezug nehmen. So im Rigv. z. b. III, 29, 1 ff. (vgl. z. v. 3 PISCHEL VSt. I, 301 f., zu v. 10 HILLEBRANDT VM. III, 70), wo die beiden männlich und weiblich vorgestellten reibhölzer *(aráṇayas)* als *prajanana* und *yōni*[1] bezeichnet werden. Weitres noch mehr die menschliche zeugung veranschaulichend Brh. Ār. Up. 3, 4, 20. VS. 11, 32. Später werden sie mit dem bekannten liebespaar Purūravas und Urvaçī identificiert. Ja, die herabkunft des feuers ist mit der herabkunft des ersten menschen oder königs (symbolisch) verwoben. Ich gehe aber hierauf nicht näher ein,[2] sondern verweise vornehmlich auf die berühmte auseinandersetzung von A. KUHN Herabk. 64 ff. (vgl. SCHWAB Thieropfer 77 f. ROTH KZ. XLIII, 590 f.). Vgl. noch GELDNER VSt. I, 244 ff. v. SCHRÖDER Myst. u. mim. 232 ff. 269 (zu ÇB. 11, 5, 1, 1 ff. KS. 8, 10 u. s. w., wozu noch Bāudh. 21, 13, 14, s. CALAND Alb. Kern 57 ff.). Ob das Purūravas- und Urvaçīlied RV. X, 95 — litt. s. OLDENBERG RVN. II, 303, wozu noch HERTEL WZKM. XXV, 153 f. IF. XXXI, 143 ff. — im vedischen ritual verwendet ward, ist für unsre untersuchung belanglos. Sicher ist, dass mehrere vedische Mantras im zeichen des fruchtbarkeitszaubers stehen, sie mögen dramatisch abgefasst sein oder nicht; ich erinnere an RV. X, 10 (vgl. v. SCHRÖDER Myst. 275 ff. OLDENBERG RVN. II, 203 ff. m. litt.).[3] — Mys-

[1] Bemerkenwert ist die bezeichnung *viçpátnī* 'herrin des stammes' — RV. II, 32, 7 mit *Sinīvālī* identificiert, einer bei der zeugung und geburt tätigen göttin —; was eine slangartige benennung *viçpáti* für das männliche glied vermuten lässt. Letzterer name eignet aber besonders dem Agni.

[2] Von bedeutsamen stellen im ritual erwähne ich besonders VS. 5, 2 (vgl. WEBER ISt. I, 197). MS. 1, 2, 7. 3, 9, 5. TS. 1, 3, 7, 1. 6, 3, 5, 1—3. KS. 3, 4. 26, 7. ÇB. 3, 4, 1, 22 etc. (vgl. BLOOMFIELD Conc. 247. v. SCHRÖDER Myst. 260 f. KEITH TS. 42. 520. HILLEBRANDT Rituall. 106 ff.).

[3] Nach meinem dafürhalten ist das Yama- und Yamī-lied ein kultliches lied im anschluss an einen dem göttlichen zwillingpaar Yama (= fruchtbarkeits- u. totengott, *Varuṇa*) und Yamī (= Erde, *Aditi*) gewidmeten opferritus.

tisch zauberhaft ist RV. X, 61, worauf ich hier nicht des näheren eingehen kann.

Dass kultgebräuche, die in geschlechtlicher verbindung von zwei vegetationsgottheiten bestanden, schon dem Rigveda bekannt waren, zeigen kultische lieder wie das von Lopāmudrā und Agastya RV. I, 179 zur evidenz; s. darüber zuletzt v. SCHRÖDER Myst. u. mim. 157 ff. OLDENBERG RVN. I, 177 mit litt. Ausserindische parallelen z. b. MANNHARDT Myth. forsch. 322. 340 ff. Die korndämonen 22. PRELLER-JORDAN RM.[3] I, 344 f. 360. ROSCHER Lex. 356. 2401 ff. USENER RhM. XXX. 182 f.

Eine intressante spur eines kombinierten fruchtbarkeits- und mannbarkeitszaubers haben wir in RV. VIII, 80 (91; das Apālā-lied), das eine überraschend evidente aufklärung durch die lichtvolle behandlung von V. SCHRÖDER WZKM. XXII, 223 ff. erhalten hat. Das lied bezieht sich zunächst auf einen mannbarkeitszauber und hat gewiss einen wesentlichen bestandteil eines solchen zaubers ausgemacht, wie denn der im hochzeitsliede AV. XIV, 1, 41 wiederkehrende v. 7 des Apālā-liedes zum hochzeitsritual (Āp. G. 4. 8. ÇG. 1, 15, 6, vgl. OLDENBERG ISt. XV, 30 f. RVN. II, 146) der Inder (WINTERNITZ Das aind. hochzeitsritual WD. XL, 21. 43 f. v. SCHRÖDER a. o. 229), und speciell zur zeremonie des brautbades gehört. Das lied handelt bekanntlich von einem mädchen Apālā, die Indra unter anerbieten des zahngekelterten soma bittet, ihr die mannbarkeitszeichen *(Indra ví rōhaya — idám ma úpō 'dárē)* zu verleihen, was offenbar ursprünglich mit einem von Indra vollzogenen sexuellen akte unmittelbar verbunden war. Die Apālā wird dadurch Indras gattin. Symbolisch wurde dies natürlich von mädchen, die der zauberzeremonie assistierten, resp. den zauber für sich selbst ausführten, dargestellt. Aber es waren dabei jedesmal wenigstens drei beteiligt:

v. 5 *imáni tríṇi viṣṭápā táni 'indra ví rōhaya*
çíras tatásyō 'rvárām ád idám ma úpō 'dárē

in V. SCHRÖDER's übersetzung:

'Hier diese flächen alle drei,
O Indra, lass bewachsen sein:
des alten kopf, das ackerfeld,
dann diese da auf meinem bauch'.

Hier kann ich mich nicht dem eindruck wehren, dass — etwa im anschluss an sonstige opferhandlungen, wo drei (königs-) frauen teilnehmen um drei fruchtbarkeitsgöttinnen zu vertreten — in dieser zauberzeremonie auch drei vertreterinnen der vegetationsmächte erscheinen, und zwar mächte, die noch nicht reif (resp. erneuerung, wiedergeburt bedürftig) sind, vertreterinnen der menschlichen jungen schöpfungsmacht, der noch nicht grünenden flur (*urvárā*, 'saatfeld') und der sterbenden zu erneuenden pflanzlichen vegetationsmacht (*tata* kosename des absterbenden korndämons, der eben zu neuem leben durch Indra kommen wird; vgl. v. SCHRÖDER Myst. u. min. 447. WZKM. XXII, 233 f.). Aber alle drei können ja durch ein wesen vertreten werden, und zwar in erster linie durch das bald mannbare mädchen, das eben als *urvárā*, ackerfeld, bezeichnet werden kann, wie die junge braut bei der ankunft im neuen haus begrüsst wird (AV. XIV, 2, 14). Die *Apālā* ist jedenfalls die hauptvertreterin dieser mächte und ist offenbar etwa dem Indra ein werdendes götterweib. Auch hier finde ich eine symbolische entsprechung zwischen den weiblichen fruchtbarkeitsmächten und den königsfrauen. Ich kann nämlich nicht umhin, *Apālā* mit der gelegentlich als vierte königsfrau (neben *mahiṣī*, *vāvātā* und *parivṛktā*) genannten *pālāgalī* (vgl. ÇB. 13, 4, 1, 8, 5, 2, 8. KÇ. 20, 1, 12. 8, 25) zusammenzuhalten. Wie die etymologie der name *a-pālā* auch ausfallen möchte (ein vorschlag von v. SCHRÖDER WZKM. XXII, 235): dass die *Apālā* in der einen oder andern weise mit *pālāgalī* etymologisch zusammenhängt, ist mir wahrscheinlich. Wie Apālā neben den götterfrauen (Indras) *Çacī* und *Aditi* ÇG. 1, 12, 6 (vgl. OLDENBERG ISt. XV, 25 f. 76 u. oben) genannt wird, so erscheint Pālāgalī unter den königsfrauen. Wie sich der name zu *pālāgala-*, das verschieden erklärt wird, verhält, ist nicht zu bestimmen (vgl. WEBER ISt. X, 6).

III. Über Dhiṣáṇā-verwandte wesen.

Wir sind hiermit zu den götterfrauen zurückgekommen. Die stelle, die sie einnehmen als gegenstand einer speciellen

spende am dritten savana des somaopfers, ist geeignet aufmerksamkeit zu erwecken.

Man nimmt ziemlich allgemein an, dass die sogen. götterfrauen sozusagen nur eine logische nachbildung zu den männlichen göttern, also einer ziemlich späten reflexion entsprungen seien (vgl. z. b. HARDY Ved.-br. per. 96. MACDONELL VM. 125; weniger bestimmt HILLEBRANDT VM. III, 409 f.). Wahr ist, dass die individuellen bezeichnungen und charaktere ziemlich gestaltlose wesenheiten sind (OLDENBERG RdV. 219). Besonders trifft das zu bei den weiblichen komplementen *Indrāṇī, Varuṇānī, Agnāyī,*[1] *Rōdasī* u. a. noch mehr abstrakten erscheinungen, worüber s. BERGAIGNE RVéd. I, 318 ff. BLOOMFIELD ZDMG. XLVIII, 547 ff. Aber auch diese sind schon vedisch (vgl. RV. I, 22, (9. 10.) 12. II, 31, 4. 32, 8. V, 42, 12. 46, 7. 8.[2] VII, 34, 22. X, 86). Und *Rudrāṇī* spielt im ritual eine nicht unbedeutende rolle. Die *Indrāṇī* empfängt nach den Grhya-s. (vgl. Çāṅkh. Gr. I, 11. 12, 6) opfer bei der hochzeit (HAAS ISt. V, 293. OLDENBERG ISt. XV, 126. WINTERNITZ Altind. hochzeitsrit. (DKAW. XL), 31. HILLEBRANDT Rituall. 64).[3] Diese individualisierungen haben sicher eine frühere grundlage und zwar in einer ganzen klasse von göttinnen oder weiblichen genien, die im allgemeinen ursprünglich nicht individuell gedacht wurden, aber

[1] Über diese namen s. JOHANSSON Upsalastudier, 48 ff., verfehlt BRUGMANN, IF. XII, 1901 ff. Gr.[2] II, 1, 218, u. sonst.

[2] Hier (=AV. VII, 49, 2 = TB. 3, 5, 12, 1, vgl. Nir. 12, 46) werden genannt als *gnā́ --- dēvápatnīr: indrāṇy àgnā́yy açvínī rā́ṭ | ā́ rṓdasī varuṇā́nī.* — Als mehr abstrakte göttinnen können genannt werden: *Çacī* (vgl. GELDNER VSt. II, 1. PISCHEL ib. 32 u. OLDENBERG RdV. 259 f.); *Prāsahā,* nach den Brāhmaṇa (z. b. Āit. B. 3, 22, 1. 7. TB. 2, 4, 2, 7. 8. MS. 3, 8, 4. 4, 12, 1), äquivalent mit Indras gemahl mit namen *Indrasēnā* oder *Sēnā* (ev. *Mudgalānī,* s. BLOOMFIELD ZDMG. XLVIII, 549 ff.). — Es kann erwähnt werden, dass RV. V, 46, 7. 8 im *Āgnimārutaçastra* (der dritten pressung) des Agniṣṭoma einverleibt ist; so auch II, 32, 4. 5 (von *Rākā*). VI, 49, 7 (von *Pāvīravī* und *Sarasvatī*); vgl. CALAND-HENRY L'Agniṣṭoma 373 ff.

[3] Vgl. noch *indrāṇyâi carúm nír vapēd yásya sénā́ 'saṁçitē 'va syā́d; indrāṇī́ vâi sénāyāi dēvátē 'ndrāṇím ēvá svéna bhāgadhéyēnṓ 'pa dhāvati, sâi 'vā́ 'sya sénām saṁ çyati* TS. 2, 2, 8, 1, vgl. TB. 1, 7, 3, 4 (vgl. BLOOMFIELD ZDMG. XLVIII, 550); s. ausserdem TB. 3, 7, 5, 10. (TB. 3, 6, 13, 3). Āp. Çr. II, 5, 9 (BLOOMFIELD ZDMG. XLVIII, 553) auf grund von RV. X, 86, 11 = AV. XX, 126, 11 = TS. 1, 7, 13, 1.

gelegentlich einen sondernamen (resp. gelegenheitsnamen) bekommen konnten.

Schon die *gnās (dēvānāṁ patnyaḥ, dēvapatnīḥ,* vgl. RV. I, 61, 8 u. s. w.) treten im Rigveda als einheitliche kollektive grösse auf, und verhältnismässig häufig. Im ritual spielen sie auch eine rolle. Wir haben gesehen, dass beim tṛtīyasavana des Agniṣṭoma ein *pātnīvata-graha* vorkommt, d. h. an Agní von den götterweibern begleitet, wo speciell das Pännejanyavanayana ein lebhaftes zeugnis davon abgibt, dass es sich um fruchtbarkeitsriten handelt. Es ist nicht zu verkennen, dass die götterfrauen den hauptsächlichen opfergegenstand bilden. Sie sind generationsgöttinnen schlechthin, die hier mit Agni verbunden auch ihm in dieser situation einen ähnlichen charakter verliehen. Es ist demnach zu vermuten, dass auch ihre beteiligung an dem bei dem neu- und vollmondsopfer Tvaṣṭar gewidmeten *patnīsaṁyāja* (ÇB. 1, 9, 2, 11), wobei sie hinter einer umhüllung ihr opfer empfangen (s. WEBER Om. u. port. 350. ISt. X, 334. 346. 392. HILLEBRANDT VM. III, 410. Rituallitt. 114, vgl. auch 124 über beim tieropfer vorkommenden *patnīsaṁyāja*), auf ihre funktion als fruchtbarkeitsgöttinnen bezug hat.[1] Darauf deutet schon die verbindung mit Tvaṣṭar, »dem gestalter der lebenden formen, der tierischen und der menschlichen». — Als götterfrauen, wenn sie überhaupt individuell bezeichnet werden, mögen also genannt: 1) *Indrāṇī, Varuṇānī, Agnāyī, Rōdasī,* und *Rudrāṇī* (s. die oben genannten stellen). 2) Zu diesen treten *Rākā, Gungū, Sinīvālī,* die RV. II, 32 4. 5. 7. 8 genannt werden neben *Indrāṇī, Varuṇānī* und *Sárasvatī* — *Rākā* noch RV. V, 42, 12 (als *vṛṣṇaḥ pátnīr*) neben *Sárasvatī* und *Bṛhaddivā.*[2] *Sinīvālī*

[1] *tváṣṭā rūpāṇi hí prabhúḥ paçún viçvān samānajé* RV. I, 188, 9, vgl. OLDENBERG RdV. 234. — Zu bemerken ist, dass RV. II, 31, 4 *tváṣṭā gnābhiḥ sajóṣā* 'vereint mit den götterweibern' genannt wird. Beim ersten Patnīsaṁyāja TS. 1, 7, 4, 4 f.: *sómasyā 'hám dēvayajyáyā surétāḥ rétō dhiṣīyé 'ty āha, sómō vái rētōdhás tēnāi 'vá réta ātmán dhattē tváṣṭur ahám dēvayajyáyā paçūnāṁ rūpám puṣēyam ity āha tváṣṭā vái paçūnám mithunānāṁ rūpakṛt, tēnāi 'vá paçūnāṁ rūpám ātmán dhattē dēvānām pátnīr agnir gṛhápatir yajñásya mithunáṁ táyōr ahám dēvayajyáyā mithunēna prá bhūyāsam ity āhāi, 'tásmād vái mithunāt prajāpatir mithunēna prā 'jāyata* etc.

[2] Weiter noch AV. VII, 48 = TS. 3, 3, 11, 5 = MS. 4, 12, 6 = MB. 1, 5, 3. 4 ohne weitre charakteristika, als dass sie als freigebig, reich und beglückend angerufen wird.

ist ausser an genannter stelle II, 32, 6. 7. 8 — wo sie als *dēvānām asi svásā, pṛthuṣṭukē* 'breithüftig', *subāhúḥ* 'schönarmig', *svaṅguríḥ* 'schönfingrig', *suṣúmā, bahusúvarī* 'schöngebärend, vielgebärend' beschrieben wird — erwähnt auch RV. X, 184: *gárbhaṁ dhēhi sinīvāli gárbhaṁ dhēhi sarasvati | gárbhaṁ tē açvínāu dēvāv ā dhattām púṣkarasrajā.* AV. VII, 46, 3 wird sie ausserdem Viṣnus gemahlin genannt (vgl. auch AV. XIV, 2, 15). Sie steht offenbar, wie noch *Kuhū́* (AV. VII, 47, Pāipp. XX. TS. 3, 3, 11,5. MS. 4, 2, 6. KS. 13, 16. AÇS. 1, 10, 8. ÇÇS. 9, 28, 3) in sehr naher beziehung zur generation (OLDENBERG RdV.* 239. JOHANSSON Solfågeln 11); mit welcher berechtigung sie später auch mit dem neumond (so auch *Kuhū́*, während *Rākā́* — RV. II, 32, 3. 4 vielleicht als kuh — als vollmond in den spätern vedischen texten erscheint, s. WEBER ISt. V, 228 f.) identificiert wird, kann hier ununtersucht bleiben. Jedenfalls ist es ja wohlbekannte tatsache, wie nach den anschauungen sowohl der inder wie vieler andren völker die mondphasen auf das geschlechtsleben (der frauen) besonderen einfluss ausüben. Zu diesen göttinnen — *Rākā́, Sinīvālī́, Kuhū́,* wie auch *Anumati* eig. 'zustimmung' (RdV. X, 59, 6, neben *Asunīti,* X, 167, 3) — werden bei besonderen wünschen Samyājas gewidmet (HILLEBRANDT Neu- u. vollm.-opfer 155. VM. III, 410). Es ist vielleicht auch von einiger bedeutung, dass die Mantra AV. VII, 46 (an *Sinīvālī*), 47 (an *Kuhū*) und 6 (an *Aditi*) nach dem schol. ein *patnīvantagaṇa* ausmachten (s. BLOOMFIELD zu Kauç. S. 59, 18), und dass nach Vāit. S. 1, 16. AV. VII. 46 *(Sinīvālī)* und 47 *(Kuhū)* je zusammen mit 79 (an *Amāvāsyā,* göttin des neumondes) und 80 (an *Pāurṇamāsī*) gebraucht werden an den neu- und vollmondstagen bei den *parvan*-opfern (s. WHITNEY-LANMAN AV. 418). Die neben *Sárasvatī* RV. VI, 49, 7 genannte *Pāvīravī* wird durch die umgebung als *gnā* gekennzeichnet.

Bṛhaddivā́ wird 4 mal in Mantra zu den Viçvēdēvās genannt. Sie tritt in der umgebung von *Íḷā* und andren fruchtbarkeitsgottheiten auf RV. II, 31, 4;[1] mit *Íḷā yūthásya mātā́* und *Urvāçī* RV. V, 41, 19 (vgl. OLDENBERG RVN. I, 338), mit *Sárasvatī* und *Rākā́* (wie schon oben erwähnt) RV. V, 42, 12; sie wird

[1] *Utá syá dēvó bhúvanasya sakṣáṇis tváṣṭā gnā́bhiḥ sajóṣā jūjuvad rátham | íḷā bhágō bṛhaddivótā rṓdasī pūṣā́ púraṁdhir açvínāv ádhā pátī.*

mātā genannt RV. X, 64, 10 (übrigens zusammen mit *Tváṣṭar* und eben den götterfrauen, *jánibhiḥ*).

Über *Puraṁdhi* (vgl. einerseits z. b. GRASSMANN Wb. 824. OLDENBERG RdV. 63. 180. SBE. XLVI, 190. PISCHEL VSt. I, 202 ff. — zu RV. X, 64, 7 s. OLDENBERG RVN. II, 270. — HARDY Ved.-br. per. 91 und die weitre bei MACDONELL VM. 125 verzeichnete litt., andrerseits HILLEBRANDT WZKM. III, 188 ff. 259 ff. VM. III, 405, vgl. noch HENRY MSL. IX, 97 ff.) möchte ich hier nicht ausführlicher handeln. Nur soviel scheint mir sicher, dass es eine göttin ist, die mit der fruchtbarkeit des tierischen und des pflanzenlebens zu tun hat. Es ist demnach nicht zu verwundern, dass auch die *Puraṁdhi* unter den götterweibern aufgezählt oder sogar als solche angegeben wird (z. b. RV. II, 31, 4. 38, 10. VII, 36, 8. X, 65, 13. 14); vgl. hierzu BERGAIGNE RVéd. II, 476 ff. (wo die etymologischen erwägungen nicht ernst zu nehmen). III, 327 f. Als abstraktnomen dürfte der name 'fülle, vollheit' bedeutet haben, als konkret 'fruchtbare frau' (s. besonders PISCHEL VSt. I, 202 ff. GELDNER VSt. I, 271).[1] Als du. *púraṁdhī* RV. IX, 90, 4 bezeichnet er die beiden segensmächte (erde und himmel, mutter und vater), womit *dhiṣáṇē* zu vergleichen.

Auch *Árámati* (nach GELDNER VSt. II, 256 ff. 'das sich schickende gebet; mustergebet', resp. die genie desselben) wird als *gnā́m dēvī́m* RV. V, 43, 6 charakterisiert und kommt im zusammenhang mit generationsgöttern wie Tvaṣṭar vor RV. VII, 34, 21; mit Pūṣan, Bhaga und Puraṁdhi VIII, 36, 8. Viermal wird sie *mahī́ (Mahī́)* (RV. V, 43, 6, VII, 36, 8. X, 92, 4. 5 genannt. Sāyaṇa zu VII, 36, 8. 42, 3 erklärt sie als *pṛthivī, bhūmi,* was zu dem epithet *mahī́* stimmt (vgl. Sāy. zu X, 92, 5, wo vielleicht *mahīm = pṛthivīm* gemeint ist) und auch eine stütze in

[1] An die landläufige erklärung als acc. **puram* + *dhi-* (zuletzt z. b. RICHTER IF. IX, 247. WACKERNAGEL AG. II, 1, 202) glaube ich nicht. Es ist ein infigiertes **pele-dh(o)-* in πλήθω, av. *frādaiti, frādayeiti* 'fördern, gross machen' (vgl. BARTHOLOMAE AiW. 1012 ff.), wozu — mit SCHEFTELOWITZ ZDMG. LIX, 700 — allg. *plodŭ* 'frucht', *ploditi sę* 'frucht tragen'. Also **pōl(e)ndh-i-* in av. *pārəndi-* f. 'strotzende fülle, üppigkeit'; **pl̥lendh-i-* in *puraṁdhi-*, **ple-n-dh-u-* vielleicht in ir. *lind, linn* 'cerevisia', kymr. *llynn* 'liquor, humor, succus, potus', womit im grunde identisch ir. *lind, linn* 'wasser, teich, see', kymr. *linn,* nkymr. *llynn* 'lacus, stagnum, piscina', corn. *lin,* bret. *lenn* 'étang' (vgl. PEDERSEN VG. I, 37).

der speciell als erdgottheit fungierenden Aməšaspənta *Ārmaiti* findet (vgl. DARMESTETER Ormuzd et Ahriman 257. BARTHOLOMÆ AiW. 335 f. HILLEBRANDT VM. III, 405; die landläufige etymologie, z. b. BERGAIGNE RVéd. I, 320. Ét. s. le lex. du Rigv. 151, ist unsicher; vgl. GELDNER VSt. II, 255 ff.). — In wie weit die *Vāk* als *gnā* aufgefasst werden könnte, s. u.

3. Übrig sind *Hōtrā-Bhāratī, Iḍā* und *Sarasvatī*. Diese sind eingangs der vorliegenden abhandlung näher untersucht, insofern sie mit *Dhiṣáṇā* in verbindung stehen, resp. damit im austausch angerufen werden. Hier nur eine rekapitulation über das vorkommen dieser göttinnen. RV. I, 13, 9: *íḍā sárasvatī mahī́ tisró dēvī́r mayōbhúvaḥ | barhíḥ sīdantv asrídhaḥ;* 142, 9: *çúcir dēvḗṣv árpitā hótrā marútsu bhāratī́ | íḷā́ sárasvatī mahī́ barhíḥ sīdantu yajñíyāḥ;* 188, 8: (vok.) *bhā́ratī́ 'ḷē sárasvati yā́ vaḥ sárvā upabruvḗ | tā́ naç cōdayata çriyḗ;* III, 4, 8: *ā́ bhā́ratī bhāratībhiḥ sajōṣā́ íḷā dēvā́ir manuṣyèbhir agníḥ | sárasvatī sārasvatḗbhir arvā́k tisró dēvī́r barhír ḗdáṁ sadantu;* IX, 5, 8: *bhā́ratī pávamānasya sárasvatī́ 'ḷā́ mahī́ | imáṁ nō yajñám ā́ gaman tisró dēvī́ḥ supḗçasaḥ;* X, 110, 8: *ā́ nō yajñám bhā́ratī túyam ētv íḷā́ manuṣvád ihá cētáyantī | tisró dēvī́r barhír ḗdáṁ syōnáṁ sárasvatī svápasaḥ sadantu;* II, 3, 8: *sárasvatī sādháyantī dhíyaṁ 'na íḷā́ dēvī́ bhā́ratī viçvátūrtiḥ | tisró dēvī́ḥ svadháyā barhír ḗdám áchidram pāntu çaraṇáṁ niṣádya;* V, 5, 8 = I, 13, 9; VII, 2, 8 = III, 4, 8; X, 70, 8: *tísrō dēvīr barhír idáṁ várīya ā́ sīdata cakṛmā́ vaḥ syōnám | manuṣvád yajñáṁ súdhitā havī́ṁṣī 'ḷā́ dēvī́ ghṛtápadī juṣanta.* Ich sehe hier von *mahī́* V, 5, 8 = I, 13, 9 ab; ob es als adj. oder als n. pr. zu fassen *(Hōtrā = Bhāratī mahī),* dann etwa = *Dhiṣáṇā,* s. oben und BERGAIGNE RVéd. I, 322 ff.

Dass die hier verzeichneten Āprī-gottheiten unter den *gnás* rubricieren, ist freilich nicht den katalogartigen stellen, wo sie vorkommen, zu entnehmen.[1] Aber indirekt lässt es sich sehr

[1] Die schematische dreiheit der Āprigöttinnen hat eine parallelle in der bezeichnung der drei königsfrauen: *mahiṣī* mit *bhūḥ, vāvātā* mit *bhuvaḥ, parivṛktā* mit *suvaḥ* beim *maṇigrathanam* des *açvamēdha* (TB. 3, 9, 4, 5, s. LUDWIG Rigv. IV, 110. HILLEBRANDT Rituall. 155). Auch sonst begegnet die zusammenstellung der königsfrauen mit *gnás* oder ihresgleichen. So ist

gut beweisen. Zunächst ist die umgebung dieselbe wie für die götterweiber, wo sie sonst vorkommen, z. b. mit Tvaṣṭar; aber vor allem werden einzelne göttinnen an andren orten als *gnâs* bezeichnet. Ausser in den *āprī*-hymnen kommt *Íḷā* als göttin noch vor in II, 31, 4 mit *Tvaṣṭar, Gnās, Bhaga, Bṛhaddivā, Rōdasī,*[1] *Pūṣan, Puraṁdhi* und *Açvināu;* II, 1, 11, wo von Agni gesagt ist, dass er *Áditi, Hōtrā Bhâratī, Íḷā (çatáhimā), Vṛtrahâ* und *Sárasvatī* ist; V, 41, 19 als *yūthásya mātâ* mit *Urváçī* und *Bṛhaddivâ;* VII, 44, 2 mit *Dadhikrâ* und *Açvínāu.* Ausserdem III, 1, 23 als *saníṁ gōh;* VIII, 31, 4, *dhēnumátī,* selbst als kuh III, 55, 13; vgl. noch III, 7, 5 *(gīḥ);* VII, 16, 8 *(ghṛtáhastā);* V, 4, 4 *(Agniḥ,* als *Íḷayā sajōṣāḥ).* Die appellative bedeutung ist bekanntlich 'fülle, überfluss, nahrung, fruchtbarkeit, segen, kindersegen' u. dgl. (vgl. BERGAIGNE RVéd. I, 324). Personificiert also eine göttin der fruchtbarkeit und fülle; als solche gedacht als kuh, weshalb in Nāigh. 2, 11 unter den synonymen von kuh (vgl. OLDENBERG RdV. 70. 72. 326, wo weitere belege). *Íḷāyās padé = nâbhā pṛthivyâḥ,* s. oben.

Bhâratī (vgl. BERGAIGNE RV. I, 325. OLDENBERG RdV. 243) ausser in den oben genannten Aprī-liedern noch III, 62, 3: *Hōtrā Bhâratī* (neben *Várutrīḥ*); II, 1, 11 *Hōtrā Bhâratī* (neben *Íḍā* und *Sárasvatī,* s. oben über *Íḷā*); I, 22, 10: *â gnâ agna ihâvasē hōtrāṁ yaviṣṭha bhâratīm | várūtrīṁ dhiṣáṇāṁ vaha,* welche stelle in mehr als einer hinsicht bedeutungsvoll ist. Zunächst wegen der nennung von *Dhiṣáṇā,* s. oben; dann aber wegen der rubricierung der genannten göttinnen als *gnâs. Hōtrā* allein, X, 64, 15 begleitet von *Bṛhaspati* und *Áramati. Bhâratī* ist natürlich ein sekundärer name, eigentlich die göttin der Bharata's. Daher können wir annehmen, zu grunde liege eine stammesgöttin, die schutzgöttin des stammes, die, weil sie auch als hauptgegenstand des stammesopfers (das sicherlich ursprüng-

Sēnā (= Indrāṇī) RV. X, 102, 11 als Indras *parivṛktā,* Ait. B. 3, 22 als seine *priyā vāvātā,* ÇG. 1, 12, 6 *Çaçī* als seine *vāvātā* (s. weiter BLOOMFIELD ZDMG. XLVIII, 553) genannt.

[1] *Rōdasī* unter den götterfrauen RV. V, 46, 8. VII, 34, 22, vgl. VII, 40, 2 (vgl. OLDENBERG RVN. I, 326).

lich ein fruchtbarkeitsopfer war) galt, auch den rituellen (gelehrten) opfernamen *Hótrā* bekam.

Sárasvatī kommt ausser als flussname (resp. als name einer volkstümlichen flussgöttin) und *āprī*-göttin im kreise von speciellen vegetationsgöttern nur an wenigen stellen vor; dies nur zufällig, denn am häufigsten erscheint sie in liedern an Viçvēdēvās, wo götter verschiedener gattungen genannt werden, z. b. I, 89, 3. III, 54, 13. V, 43, 11. 46, 2 (wo indess *Gnāḥ*, *Pūṣan* und *Bhaga* im zusammenhang mit ihr genannt sind). VI, 50, 12. VII, 35, 11 (in 6 sind speciell *Tváṣṭā gnábhiḥ* genannt). 36, 6. 39, 5 (in 4 werden speciell *Bhaga* und *Puraṁdhi* genannt). 40, 3 (in 2 *Aditi* und *Bhaga*). X, 65, 1. 13. 141, 5. Besonders erinnere ich daran, dass sie RV. X, 184, 2 in nächster beziehung zu den generationsmächten wie *Viṣṇu*, *Tvaṣṭar*, *Prajāpati*, *Dhātar* sowie *Sinīvālī* und in V, 42, 12 neben den segenspendenden *Rākā* und *Bṛhaddivā* genannt ist. Diese werden da mit den *nadyò* als *víṣṇaḥ pátnīr* d. h. wohl des Tvaṣṭars genannt. Wie nicht anders zu erwarten, sieht man auch *Sarasvātī* wie *Iḷā* u. s. w. unter dem bilde der kuh, vgl. I, 164, 49. VI, 61, 14 u. s. w. Sonst z. b. II, 30, 8. VII, 95, 2. VIII, 21, 17. 18. IX, 81, 4 (neben *Tvaṣṭar*). X, 131, 5 im zusammenhang meist mit Indra, Maruts (vgl. *marútvatī* II, 30, 8 etc.), Agni u. s. w. Ursprünglich eine flussgöttin (nach einem bestimmten fluss, als die macht desselben), ist sie allmählich für den oder die an den ufern weidenden stämme die specifische schutz- und fruchtbarkeitsgöttin geworden, die lebenskraft und nachkommenschaft verleiht RV. II, 41, 17. X, 30, 12 und sonst reichtümer aller art gibt RV. I, 164, 49. Als schutzgöttin und macht des stammes, resp. der individuellen menschen des stammes, ward sie einerseits mit dem opfergebet, andrerseits mit der *Vāk* als ausdruck der menschlichen geistesmacht identificiert.

Zu diesen schliesst sich nun an *Dhiṣáṇā*, wie oben gezeigt worden ist. Und zwar entweder als identisch mit einer der Āprīgöttinnen oder, was vielleicht wahrscheinlicher, nur wesensgleich. Ich erinnere hier nur daran, dass sie ausdrücklich als eine der *gnás* neben *Hótrā Bhāratī* RV. I, 22, 10 dargestellt ist.[1]

[1] Der begriff *dēvapatnī* spielt während des späteren rituals eine specielle rolle. Sie bilden eine bestimmte abteilung der 1:sten Upasad bei dem Agniṣṭoma (*dēvapatnīnāṁ vyākhyānam* CALAND-HENRY L'Agniṣṭoma 71). Āgnīdhra hat die namen zu recitieren ohne den atem zu holen: *pṛthivy agnēr vāg vāta-*

Wesensgleich mit den *gnās (dēvānāṁ patnīṣ, dēvapātnīṣ, dēvānāṁ janayas)* sind m. e. die *varūtrīṣ* (*varūtrayas* u. s. w.). Schon die allgemeine charakteristik der *devānām patnīṣ* RV. V, 46, 7:

dēvānām pátnīr uçatīr avantu naḥ
prāvantu nas tujáyē vājasātayē
yāḥ pārthivāsō yā apām ápi vratē
tā nō dēvīḥ suhavāḥ çárma yachata[1]

lässt dies vermuten, da dies ebenso gut von den weiblichen schutzgenien p. préf. gesagt werden könnte. Denn dass sind offenbar die *varūtrīṣ*.

In V, 41, 15 *padē-padē mē jarimā ní dhāyi*
várūtrī vā çakrā yā pāyúbhiç ca
síṣaktu mātā mahī rasā naḥ smát
sūríbhir ṛjuhásta ṛjuvánīḥ

ist dieser charakter stark (unter den Viçvēdēvās) hervorgehoben: sie ist *çakrā* — was an *çakra Indra* anklingt und sie sogar als eine weibliche entsprechung von Indra hinstellen lässt — sie hat besondere *pāyavas* zu ihren gehilfen. Der eindruck ihres hilfecharakters klingt nach, wenn es im folgenden von *mātā mahī rasā* (vgl. BERGAIGNE RVéd. I, 260) gesagt wird, dass sie *siṣakti* (vgl. von den *fylgiur* u.).

In III, 62, 3[b] *asmān várūtrīḥ çaraṇāir avantv*
asmān hótrā bhāratī dákṣiṇābhiḥ

werden sie zusammen mit *Hōtrā* (und) *Bhārati* angerufen um schutz und huld.

---

sya senē 'ndrasya dhēnā bṛhaspatēḥ pathyā pūṣṇō gāyatrī vasūnāṁ triṣṭub rudrāṇāṁ jāgaty ādityānām anuṣṭum mitrasya virāḍ varuṇasya paṅktir viṣṇōr dīkṣā sōmasya (z. b. nach Kāṭh. 9, 10).

[1] So übersetzt von HARDY V.-Br. per. 97:

Die götterfrauen mögen helfen uns,
uns unterstützen zum gewinn von kraft und gut,
die auf der erde ihr und auf der wasser pfad
als göttinnen uns, schnell gerufen, schutz gewährt.

In VII, 38,5 *abhí yé mithṓ vanúṣaḥ sápantē*
rātím divó rātiṣā́caḥ pṛthivyā́ḥ
áhir budhnyà utá naḥ çṛṇōtu
várūtry ékadhēnubhir ní pātu

übt sie durch eine andre art hilfsgenien *ēkadhēnu* ihren schutz aus. Und zwar ist sie selbst, als *ékadhēnuḥ* alleinig in ihrer art, vorzüglich[1] (*mukhyā* mit Sāy. z. stelle, vgl. ÇB. 2, 2, 1, 21; sicher unrichtig GRASSMANN Wb. 296). Die alleinige kuh ist eigentlich die erde, die kuh par préf. mythisch ausgeformt in *kāmaduh* etc. Die *dhēnavas* sind die in der mehrzahl gedachten ausflüsse, die vielen vegetationsgöttinnen, deren prototyp die erdgöttin.

Die eine *varūtrī* ist eigentlich die eine *dhēnu*, die viele *varūtrīṣ* sind die *dhēnavas*.

In VII, 40, 6 *mā́tra pūṣann āghṛṇa irasyō*
várūtrī yád rātiṣā́caç ca rā́san

steht sie zusammen mit dem ursprünglichen vegetations- und herdengott Pūṣan wie mit andren spendenden und schützenden mächten.

Dieselben wendungen kehren wieder in

VII, 34, 22 *tā́ nō rāsan rātiṣā́cō vásūny*
ā́ rōdasī varuṇā́ṇī çṛṇōtu
várūtrībhiḥ suçaraṇṓ nō astu
tváṣṭā sudátrō ví dadhātu rā́yaḥ

wo sie ausserdem in naher beziehung zu Tvaṣṭar steht, der in ausgeprägtem grad ein vegetationsgott ist und deshalb sehr häufig im kreise der götterweiber auftritt, z. b.

I, 22, 9 *ágnē pátnīr ihā́ vaha*
dēvā́nām uçatī́r úpa
tváṣṭāram sōmapītayē

und im darauf folgenden vers:

[1] Trotz dem akzent, wonach das wort als Bahuvrīhi zu deuten wäre (vgl. OLDENBERG RVN. II, 38).

ā́ gnā́ agna ihā́vasē,
hótrām̐ yaviṣṭha bhā́ratīm̐
várūtrīm̐ dhiṣáṇām̐ vaha

in eben derselben umgebung *(gnā́h = pátnīḥ)*, eben *Dhiṣáṇā* als eine *varūtrī* (resp. damit koordinirt) dargestellt (s. oben).

In der späteren vedischen litteratur kommt *várūtrī (varūtri-* resp. die *várūtrīṣ, varūtrayas*) mit denselben beziehungen vor. Zunächst erinnere ich an die schon oben genannten stellen, wo die *varūtrīṣ* eben bei der herstellung der *ukhā* angerufen werden TS. 4, 1, 6, 2 (5, 1, 7, 2). VS. 11, 61. KS. 16, 6. ÇB. 6, 5, 4, 6. MS. 2, 7, 6. 3, 1, 8. Dazu noch die auch schon oben berührte formel *várūtrīm̐ tváṣṭur váruṇasya nā́bhim ávīm̐ jajñānā́m̐ rā́jasaḥ párasmāt* TS. 4, 2, 10, 3. KS. 16, 17 (P. ĀpÇ. 16, 27, 11), *varūtrīm̐ tvaṣṭur* etc. VS. 13, 44. ÇB. 7, 5, 2, 20, *tváṣṭur várutrīm* etc. MS. 2, 7, 17 (P. MÇ. 6, 1, 7);[1] hierzu noch folgende stelle KS. 9, 10:

prátigṛḥṇāmi gnā́s tvākṛntann apásō
'tanvata várutrīr avayan váruṇas tvā nayatu

etc.;[2] die nicht weiter signifikant ist, als insofern die *várutrīṣ* in nachbarschaft von den *gnā́s* steht.

Die *gnā́s* als eine schar von göttinnen ohne nennung mit einzelnen individuellen namen (solche nennung z. b. I, 22, 9) kommt in der vedischen litteratur ziemlich häufig vor. Ihre allgemeine funktion ist offenbar: fruchtbarkeitsgenien oder -mächte. Gleichzeitig sind sie götterweiber, weshalb sie auch

[1] Was dies eigentümliche Mantra *várūtrīm̐ tváṣṭur, váruṇasya nā́bhim ávīm̐ jajñānā́m̐ rā́jasaḥ párasmāt | mahī́m̐ sā́hasrīm ásurasya māyā́m̐ tā́m agnḗ hḗḍaḥ pári tē vṛṇaktu* wirklich besagt, ist nicht leicht zu erraten. Offenbar nicht richtig LUDWIG IV, 142; jedenfalls etwa nur: 'Tvaṣṭars *varūtrī* (götterweib, weibliches gegenstück), d. h. Varuṇas mittelpunkt als schafmutter wissend' etc. *Varuṇasya nābhiḥ* (= *bhuvanasya nābhiḥ*) ist die *Aditi*. Aber *Aditi* ist die Erde und folglich = *vedi* als das opfer. Ein sühntier für Varuṇa ist nun eben das schaf (*avi-*).

[2] Hierzu stimmt *gnā́s tvākṛntann apásō 'tanvata dhíyō 'avayan bṛhaspátayē tvā máhyam̐ váruṇō dadāti* etc. MS. 1, 9, 4; vgl. MÇ. 5, 2, 14, 10. 11, 1, 1. Āp. Ç. 14, 12, 4. ApMB. 2, 2, 3c. PB. 1, 8, 9. LÇ. 2, 8, 23. N. 3, 21.

als *dēvapatnīṣ, dēvānām patnīṣ* charakterisirt sind. Nur selten sing. wie

IV 9, 4: *utá gnā́ agnír adhvarā́*
utṓ gr̥hápatir dámē
utá brahmā́ ní ṣīdati

was OLDENBERG SBE. XLVI, 348 f. RVN. I, 275[1] fasst 'Agni sits down also as (the sacrificers) wife at the sacrifice' etc. Vielleicht doch eher plur. 'als die götterweiber' d. h. als ihr repräsentant, vgl. Agni patnīvant beim Agniṣṭōma oben. Jedenfalls doch einmal sicher sing.:

V, 43, 6 *ā́ nō mahī́m arámatim sajóṣā*
gnā́m dēvī́m námasā rātáhavyām

aber da ist es sicher nur apposition zu *mahī́m arámatim*, also 'herbei (führe) uns, o Agni, uns vereint, die hehre Aramati, das göttliche weib' etc. (s. oben); die stelle gehört danach nicht in diesen zusammenhang; v. 13 heisst es von Tvaṣṭar, dass er *gnā vasāna* 'umgeben von den *gnās*', s. u.

RV. I, 61, 8. V, 46, 8 werden sie direkt *dēvápatnīr* genannt (vgl. *gnā vō dēvī rōdasī taṁ çr̥ṇōtā* MS. 4, 14, 9; vgl. jedoch OLDENBERG RVN. I, 189); V, 46, 2. VI, 50, 15. 68, 4 werden sie nur in verbindung mit andren göttern angerufen. Speciell ist Tvaṣṭar von ihnen umgeben: I, 161, 4. II, 1, 5 (vgl. OLDENBERG RVN. I, 188 f.). V, 43, 13 und vermutlich X, 92, 14 (vgl. BERGAIGNE RVéd. III, 92); weiter II, 31, 4. VII, 35, 6. X, 66, 3, wo Tvaṣṭar selbst noch mit andren göttern angerufen wird. VI, 49, 7 (= TS. 4, 1, 11, 2. MS. 4, 14, 3. KS. 17, 18) in verbindung mit Sarasvatī (s. oben). Sehr bedeutsam ist X, 95. 7, wo die *gnās* (im Purūravas- und Urvaçī-lied) bei der geburt des Āyu als wächterinnen und schützerinnen erscheinen.

Tvaṣṭar heisst speciell *gnāvant-*, angerufen als *gnā́vō nḗṣṭaḥ*

[1] Andre vorschläge M. MÜLLER Chips[2] III, 157. LUDWIG Rigv. I, 362. IV, 320 (*utā́gnā́ agnír adhvarḗ* 'auch im feuer war er als feuer beim opfer'). GRASSMANN Übers. I, 117. 573.

píba ṛtúnā I, 15, 3 (VS. 26, 21) und vermutlich II, 1, 5 accentlos[1] zu lesen:

tvám agnē tváṣṭā vidhaté suvíryam
táva gnāvṓ mitramahaḥ sajātyàm,

was mit OLDENBERG RVN. I, 189 so zu übersetzen: 'Du, Agni, der du Tvaṣṭar bist, (schenkst) dem verehrer heldenreichtum. Dir, du von den götterfrauen begleiteter, Mitragrosser, gehört verwandtschaft'. — Dass II, 38, 10 *nárāçáṁsō gnáspátiṣ* heisst, hat wohl bezug auf Agni als *patnīvant*. — IV, 34, 7 ist *gnáspatnīṣ (gnáspátnībhiṁ ratnadhā́bhiḥ sajóṣāḥ)* soviel wie *gnās*. — Es ist demnach die grammatische deutung von OLDENBERG RVN. I, 297 (n. pl. *gnās* + n. pl. *patnīṣ*) denen von WACKERNAGEL AG. II, 247 erwähnten vorzuziehen.

Mit *gnās* gleichbedeutend ist *dēvápatnīḥ*[2] (s. oben) und *devā́nāṁ pátnīṣ* RV. I, 22, 9.[3] V, 46, 7,[4] auch ohne den genitiv I, 103, 7. V, 41, 6.

In wesentlich derselben bedeutung wie *gnās* etc. erscheint auch *jáni- -i*, pl. *jánayas*. Abgesehen von RV. IV, 52, 1, wo *Uṣas* als *jánī* vorkommt, lassen sich unter diesem gesichtspunkte betrachten I, 167, 7 (wenn überhaupt *jántr* hier acc. pl. ist, vgl. GELDNER ZDMG. LII, 750. OLDENBERG RVN. I 167 f.). II, 36, 3 (wo sie mit Tvaṣṭar, wie gewöhnlich, vereint sind). VI, 50, 13 (auch mit Tvaṣṭar). VII, 18, 2. X, 64, 10 (mit Tvaṣṭar); vgl. noch die oben cit. stellen über die herstellung der *ukhā* TS. 4, 1, 62, VS. 11, 61 etc.

Unsre untersuchung hat u. a. zu folgendem resultat geführt. Es gab in den altindischen religiösen vorstellungen eine gruppe von (dämonenartigen) mächten, die am zweckmässigsten als fruchtbarkeitsmächte hingestellt werden können. Sie

[1] GRASSMANN Wb. 415. BERGAIGNE Quar. h. 4. HENRY Rev. crit. 12 Jan. 1891, 23. OLDENBERG SBE. XLVI, 190. RVN. I, 188. BRUGMANN Gr.[2] II, 1, 465; vgl. jedoch WEBER ISt. XIII, 59.

[2] Vgl. ausserdem *dēvapatnī ápsarasāṁ ádhītam* AV. VI, 118, 3; *dēvápatnīnāṁ gárbhō yamásya káraṇō bhadráḥ svápnaḥ* AV. XIX, 57, 3 (s. WHITNEY-LANMAN AV. 997).

[3] Im folgenden vers noch *gnās*.

[4] Auch AV. VII, 49, 1. MS. 4, 13, 10. TB. 3, 5, 12, 1. AÇ. 1, 10, 5. 5, 20, 6. N. 12, 45. — Weitere belege s. BLOOMFIELD Conc. 498.

sind unter mehreren namen gedacht, welche namen auch verschiedene etwaige schattierungen (varietäten) ihrer wirkungsgebiete bezeichnen. Solche namen sind: 1. *gnâs, (dēva)pátnīṣ, jánayas;* namen, die vorzugsweise ihren charakter als götterweiber, weibliche gegenstücke zu einem oder mehreren göttern dartun. Und zwar im allgemeinen wohl nicht individuell gedacht. Die einzelnen benannten und bestimmten göttern zugewiesenen götterweiber dürften später sein als die klasse selbst. Diese individualisierungen sind entweder mit hülfe der namen der männlichen götter zu stande gekommen (*Indrāṇí* u. s. w.) oder bezeichnen sie eventuell als stammgöttinnen (*Bhâratī*) u. s. w. Als *gnās* ist bei ihnen vorzugsweise ihre sexuelle fruchtbarkeit betont und sie stehen als klasse besonders Tvaṣṭar nahe, der sozusagen ihr männliches gegenstück par préf. ist. Als *gnās* spielen sie vorzugsweise ihre rolle in den fruchtbarkeitsriten, die mit mehreren, auch öffentlichen und grossen opfern verknüpft sind oder sogar ihre grundlage ausmachen; s. weiter unten. 2. Den namen *várūtrīṣ* tragen sie vorzugsweise als schützerinnen und entsprechen in dieser eigenschaft sehr nahe den nordischen weiblichen schutzgenien, die *fylgiur* heissen; auch hier kann die appellative benennung ein allgemeinname einer bestimmten stammgöttin sein, die jedenfalls für die arischen stämme doch dieselbe konception zur grundlage hatte: die nährende, gebärende (mütterliche), in der erdgöttin koncentrierte weibliche allmacht. 3. Durch *dhiṣáṇā* dürfte die nahrung-, reichtum- und füllespendende seite bei ihnen hervorgehoben sein; auch die specifisch nährende (mütterliche) seite der grossen *(mahī)* vegetationsgöttin dürfte speciell in diesem namen ihren ausdruck gefunden haben.

Über den allgemeinen charakter dieser mächte kann kein zweifel obwalten. Er geht direkt hervor aus den in der ältesten litteratur ihnen zugeteilten eigenschaften und wirkungen. Vielleicht noch mehr entnehmen wir den in den opfern vorkommenden auf die genannten mächte bezüglichen zauberriten, die, von mehr oder weniger ausgesprochener phallischer natur wie sie sind, dadurch und durch andre kennzeichen sich augenscheinlich als fruchtbarkeitsriten entpuppen.

Die in rede stehenden weiblichen mächte waren nach der ältesten, sicher schon indogermanischen, anschauung als die

generative kraft (macht) gedacht sowohl der einzelnen lebenden wesen wie, mit verallgemeinerung des begriffs, der lebenden welt als eines ganzen betrachtet. Es gab so für diese anschauung sowohl specialmächte z. b. der menschen, tiere, des wachstums (auch einzelne z. b. des korns, der bäume u. s. w.) — ja auch der götter selbst — wie mehr kollektiv gedachte. Und zwar wurden schon für dieses vergleichsweise primitive denken die einzelnen mächte unter die allgemeine subsumiert als arten oder teilmächte, die also unter umständen für die allgemeine substituiert werden konnten. Eine solche umfassende allgemeine lebensmacht ward schon früh die Erde (unter mehreren namen). Die einzelmächte wurden theriomorphisiert resp. anthropomorphisiert, je nach dem sie als einzelmächte der tierischen oder menschlichen fortpflanzung galten, aber konnten je einzeln als substitute der allumfassenden fruchbarkeitsmacht, der erde dienen.

Andrerseits galt sowohl die erde wie die kollektivklasse, *gnās* u. s. w. als weibliches gegenstück zu dem einen oder andern männlich gedachten gott. Als solche götter erscheinen in erster reihe *Dyāuṣ (: Pṛthivī)*. Wenn dies götterpaar als solches in Indien von wenig ausgeprägter natur ist (vgl. OLDENBERG RdV. 240), so kann doch, in anbetracht der bei andren indogermanischen völkern stark hervortretenden paargötter der fruchtbarkeit, kein zweifel daran sein, dass dem vedischen pantheon eine weniger schattenhafte erscheinung von paarweise auftretenden gottheiten vorausging und auch noch im vedischen eklekticismus, besonders aber im vedischen opferritus zu entdecken ist. Sicher ist, dass die grosse fruchtbarkeitsgöttin — ob mit erdenamen, oder einem andren; ob damit als identisch oder nur als wesensverwandt gedacht, ist hier gleichgültig — eine weit grössere rolle im kultus gespielt hat, als es beim ersten blick den anschein hat. Dies glauben wir an einigen beispielen aus dem opferritus gezeigt zu haben. Es haben sich da mehrere paare von fruchtbarkeitsmächten ergeben, vor allen die *gnās—Tvaṣṭar*.

Von mehr individualisierten paaren kann genannt werden *Indrāṇī—Indra;* d. h. der name *Indrāṇī* bedeutet nur die Indrafrau, ist aber an stelle eines andren namens (eines namens

der fruchtbarkeits- oder erdgöttin, s. sogleich) getreten. Ein weiteres paar sehe ich in *Aditi (Varuṇānī)—Varuṇa*.

Ohne den gegenstand hier erschöpfend behandeln zu können, schliesse ich doch an der hand der vorhergehenden untersuchungen einige weitere andeutungen an.

Eine ältere erdgöttin als *Pṛthivī* — d. h. die erdgöttin, die unter dem wenig persönlich-individualisierenden namen *Pṛthivī* auftritt — war meines erachtens die *Aditi*, wie allgemein in späteren Saṁhitās und in den Brāhmaṇas hervortritt (belege b. HILLEBRANDT Über die göttin *Aditi* 39 ff.). Dass *Aditi* ein — vielleicht späterer — name einer (älteren) erdgöttin ist, nehme ich mit HARDY Ved.-br. per. 94. PISCHEL VSt. II, 86 f. BLOOMFIELD ZDMG. XLVIII, 551 f. an.[1] Speciell hat der erstere diese anschauung begründet. Sie ist unverkennbar auch im Rigveda, wenngleich die synkretistische richtung geeignet war, diesen sachverhalt zu verdunkeln. Ich meine stellen wie I, 72, 9 *mahnā́ mahádbhiḥ pṛthivī́ ví tasthē mātā́ putrā́ir áditir dhā́yasē vḗḥ* 'the Earth has spread herself far and wide with them who are great in their greatness, the mother Aditi, for the refreshment of the bird, with her sons who' etc., vgl. OLDENBERG SBE. XLVI, 83. 86. RVN. I, 76 (anders PISCHEL VSt. I, 217). I, 24, 1. 2. 136, 3. V, 46, 6. Ja, für mich ist es sogar wahrscheinlich, dass die ihr beigelegten epithete wie *uruvyácā(ḥ)* (V, 46, 6), *ùrūcī, uruvrajē* (vok.)[2] eben an ihren ursprünglichen namen *urvī́* (= Ἐρσα) anklingen.

Von den in späteren Saṁhitās vorkommenden belegen erwähne ich besonders den von BLOOMFIELD ZDMG. XLVIII, 551 f. genannten (MS. 4, 12, 1. KS. 8, 17. TB. 2, 4, 2, 7), der gleichzeitig (neben MS. 3, 8, 9 und dem Yajuṣ *adityā́ rāsnā́ 'sī 'ndrāṇyā́ḥ saṁnahanaṁ* MS. 1, 1, 2. KÇ. 2, 7, 1 u. s. w., s. BLOOMFIELD a. o. und Conc. 51) die identität *Indrāṇī́ = Pṛthivī* bezeugt:

indrāṇī́ pátyā sújitaṁ jigāya

[1] Hierbei kann ich weder HILLEBRANDT Über d. göttin Aditi 1 ff. VM. III, 105 ff. noch OLDENBERG RdV. 204 ff. folgen.

[2] Vgl. noch *mahī́r urujráyaḥ — — dhēnávō* VIII, 59 (70), 4, *uruṣáṁ mahī́m* V. 44, 6 von den 'erden' und 'der erde'. *Mahī* specielles epithet sowohl der *Pṛthivī* wie der *Aditi* und *Dhiṣaṇā* (vgl. PISCHEL VSt. II, 84 ff.).

sénā ha nāma pṛthivī dhanaṁjayā
viçvávyacā áditiḥ sūryatvak

was offenbar altertümliches traditionsgut enthält.

Die am meisten hervortretenden eigenschaften der Aditi ist ihre mutterschaft und ihre form als kuh.[1] In beiden diesen funktionen ist sie in eminentem grad der erde wesensgleich. In dem grossartigen hymnus an die erde AV. XII, 1, 61 wird die erde als Aditi angesprochen und als *āvápanī jánānām* und *paprathānā* bezeichnet, wie *bhūmír āvápanam mahát* VS. 23, 9. 10 genannt wird. Gleichzeitig wird sie an der ersten stelle als die wunschkuh *kāmadúghā* angeredet.

Auch im opferritual erscheint die Aditi als erde und gleichzeitig als eine *dēvapatnī:* bei den 12 Ratnähaviṣopfern wird der Aditi im hause der *Mahiṣī* geopfert: 'diese erde ist Aditi; sie ist die gattin der götter' (ÇB. 5, 3, 1, 4). Als solche kann sie auch gattin *(gnā)* eines einzelnen gottes sein und zwar gilt sie als die gattin Viṣṇu's (VS. 29, 60). Aber die erde hat als fruchtbarkeitsgöttin sowohl die funktion als gattin wie als mutter,[2] hier mutter der Ādityās, der götter überhaupt. Es fragt sich, ob sie auch nicht als mutter Viṣṇu's in RV. I, 72, 9 zu

[1] Als mutter (vgl. z. b. MACDONELL VM. 120) ist sie besonders mutter der Ādityās eig. 'die im anfang seienden'. Der ausdruck *aditēḥ putrās* als bezeichnung der Ādityās — eine benennung, die missverständlich in *āditya* gesehen worden ist — hat Aditi als name hervorgerufen (vgl. MACDONELL a. o.; BERGAIGNE RVéd. III, 90). Sowohl in RV. als in den späteren Samhitās wird A. als kuh dargestellt (RV. I, 153, 3. VIII, 90 (101), 15. 16. X, 11, 1, vgl. VIII, 56 (67), 12 mit III, 31, 11; VS. 13, 43. 49. KS. 16, 17, HILLEBRANDT Aditi 44 f.); wie im opferritual die opferkuh als *Aditi* angeredet wird (OLDENBERG RdV. 70. 72. 206, vgl. z. b. noch CALAND-HENRY L'Agniṣṭoma 36 f.), können umgekehrt worte für kuh (*gav-* u. s. w.) in der bed. erde verwendet werden.

[2] Über die *mātā pṛthivī* (resp. *aditiṣ*) s. BERGAIGNE RVéd. I, 237 ff. OLDENBERG RdV. 240. HARDY Ved.-br. per. 25 f. MACDONELL VM. 22. 88. 126. DIETERICH Mutter Erde 14. 16 f. 62. 125. SÜTTERLIN AfR. IX, 533 ff. XII, 499. — Dass die erdmutter eine indogermanische konception ist, hat u. a. DIETERICH bewiesen. Es war kein glücklicher gedanke von HEPDING in den Nachträgen zu DIETERICH's buch s. 131 unter berufung auf G. OPPERT ZfEthn. 37, 510 DIETERICH mit folgender bemerkung zu korrigiren: »Wie im Griechenland gehört auch in Indien die muttergottheit (Amma) der urbevölkerung an und ist dann vom brahmanischen kultus übernommen worden.«

gelten hat, wo ich in *véṣ* eher den Viṣnu als den Agni sehe; vgl. was ich über das verhältnis der bekannten formel *yajñó vāi viṣṇuḥ* zur eventuellen vogelform der vedi bemerkt habe. — *Varūtrī* ist Varuṇa's *nābhi:* er steht ja in ähnlichem verhältniss zu Aditi; Aditi und Varūtrīṣ also wesensverwandt.

Wie Aditi ist z. b. *Idā,* die ja ausdrücklich zu den *gnās* gehört, sowohl als erde wie als kuh gedacht (OLDENBERG RdV. 70. 72. 238).

In den schon oben erwähnten versen aus TB. 2, 4, 2, 7 und MS. 4, 12, 1 wird *Indrāṇī* mit *Aditi*[1] identificiert; noch bedeutsamer ist, dass beide als mit *Pṛthvī* identisch erklärt werden; dies beweist den *gnās*-charakter der *Aditi* und den *Pṛthivī*-charakter der *Indrāṇī.* Alles vereint sich unter dem begriff der grossen vegetationsgöttin, resp. der klasse der vegetationsgöttinnen, der *gnās.*

Ein besonders wichtiger und nachdrücklichst hervorgehobener zug der indischen fruchtbarkeitsgöttinnen ist ihre mütterlichkeit. Diese eigenschaft wird besonders bei der *mātā pṛthivī, Aditi = mahī mātā* u. s. w. betont; *mātarā* ist 'himmel und erde'. Zu einigen göttinnen als epithet, z. b. zu *Uṣas, Bṛhaddivā* u. a. Besonders der plur. *mātaras* wird den *āpas, sindhavas* RV. III, 9, 2.[2] VIII, 78, 4. X, 35, 2 beigelegt. Aber auch in diesem fall sind sie mit den *gnās* am nächsten verwandt. Ja die *gnās* können als fruchtbarkeitsgenien besonders unter dem aspekt *āpas* erscheinen. Wesentlich als specialisierungen davon oder als sondergöttinnen specieller kult- oder gesellschaftskreise sind die *apsarasas* (*ápyā yóṣā, yóṣaṇā* u. s. w.) zu betrachten. Die *Sarasvātī* (der strom Indus) wird *ámbitamē* 'die mütterlichste' *(náditamē dévitamē sárasvati)* angeredet RV.

[1] Andre zeugnisse derselben anschauung (vgl. BLOOMFIELD ZDMG. XLVIII, 553 f.) sind TB. 3, 7, 5, 10. Āp. Çr. 2, 5, 9: *indrāṇī 'vā 'vidhavā bhūyāsam aditir iva suputrā* (vgl. TB. 3, 6, 13, 3) und ÇG. 1, 12, 6: *yathē' yaṁ çacīṁ vāvātāṁ suputrāṁ ca yathā 'ditiṁ | avidhavāṁ cā 'pālāṁ ēvaṁ tvāṁ iha rakṣatād imāṁ* '(dieser stachelschweinstachel, *çalalī*) möge dies mädchen hier beschützen wie er Çacī, (Indra's) *vāvātā,* Aditi, die mutter edler söhne, und Apālā beschützte, damit sie nicht eine wittwe werde'. Hier sind *Çacī, Aditi* und *Apālā* drei Indra's *patnīṣ (gnās) = vāvātā, mahiṣī* und *pālā-galī* resp.

[2] Wo *mātṛīr* (a. pl. zu *apás*) vielleicht doch als *matrīces* des Agni zu verstehen.

II, 41, 16,[1] und es ist nicht zu verkennen, dass, auch wenn ein wirklicher fluss *Sarasvatī* mit namen gemeint ist, der ṛṣi doch auch an die im augenblick damit identificierte mütterliche göttin denkt, die den flussnamen bekam; sie bekommt ebendaselbst den, sagen wir, noa-namen *ambā*, was meine anschauung zu erhärten geeignet scheint. Auch sonst werden *ambā* und davon abgeleitete namen getragen von wesen, die offenbar mit mütterlichen fruchtbarkeitsgenien verwandt sind. So ist *Ambā* nach den lex. u. komm. TS. (s. HILLEBRANDT VM. II, 188. 191) = *Pārvatī, Durgā* (Çiva's gemahlin; als name der tochter eines königs von Kāçi, s. u.); *Ambikā* ebenso nach den lex. wie der epischen (z. b. Hariv. 7593) und klass. litt. (Ganēça's mutter Jāj̃ñ. 1, 289 sowie eine der mütter in Skanda's gefolge MBh. 3, 277); ausserdem = *Lakṣmī* (ISt. IX, 98); die gemahlin des *Rudra Ugrarētas*, aber auch — nach VS. 3, 57. ÇB. 2, 6, 2, 9. 13. MS. 1, 10, 4. 20.[2] u. s. w. — Rudra's schwester (ausserdem tochter eines königs von Kāçi, s. u.).[3]

Ambikā ist im epos auch ein name der Gāurī; sie heisst auch *Lōkadhātrī*, wird auch mit *Umā*, Çiva's gemahlin, identificiert, die freilich die ursprüngliche muttergöttin ist (HOPKINS GiaPh. III, 1 B, 226), obwohl der name kaum mit *Ammā (Kālamma, Ellamma)* zusammenhängt,[4] das doch aus *Ambā* entstanden ist (PISCHEL KZ. XLI, 176). *Umā* ist sicherlich 'die hilfreiche', euphemistischer name für *Rudrāṇī-Durgā*. Übrigens gewiss direkte fortsetzung der vedischen muttergöttin (*Pṛthivī, Aditi* u. s. w.)

Neben *ambā, ambi-* kommt auch *ambī* vor: *ambyàm* RV.

[1] Vgl. auch VS. 10, 7 sowie *matṛ̀tamām sindhum* RV. III, 33, 3, *mātṛ̀tamā nadyò* RV, I, 158, 5 und zu *yūyám* (nämlich *āpás*) RV. VI, 50, 7, sowie I, 23, 16—18 (= AV. I, 4, 1 ff. AB. 2, 20, 19. KB. 12, 2) die *āpas* als *ambayō* angesprochen sind.

[2] *Ambikā ha vāt nāma asya svasā*, wozu MS. 1, 10, 4: *ākhum tē rudra paçum karōmi, ēṣa tē rudra bhāgas, tam juṣasva saha svasrāmbikayā svāhā* (entsprechend TS. I, 8, 6, 1. KS. 9, 7. 36, 14. Kap. S. 8, 11. TB. 1, 6, 10, 4).

[3] Ein *ambāyu-*, plur. *ambāyavas* citieren BR. I, 385 f. (*ambāçcāmbāyavaçcāpsarasaḥ*) aus Kāuṣ. Up. ISt. I, 183. 397 f.; B. I, 100 hat aber *ambāyavī* Kauṣ. Up. 1, 2. Jedenfalls beweist die zusammenstellung, dass *ambās* und *ambāyavyàs* mit den *Apsarasas* wesensverwandt sind, wie denn *Ambikā* als Apsaras-name vorkommt (HOPKINS GiaPh. III, 1 B, 160). Richtig ist vielleicht nur *Ambāvī* pl. (*ambāvyàs* >) *ambāyúvas* (vgl. LEUMANN KZ. XXXII, 301 f.).

[4] Z. b. G. OPPERT Original inhabitants of India 421.

VIII, 61, 5, *ambī vāi strī bhagānāmnī* KS. 36, 14, wo die bedeutung von *bhagā* ('*Bhagā* heissend') strittig ist. Wenn man aber in erwägung zieht, dass nach MBh. 1, 2567. 4826 *Bhaga* name eines Rudra (und zwar ein noa-name) ist, dürfte man in *Bhagā* eine femininisierung davon zu sehen wagen; so dass auch *Ambī* zum kreise des Rudra gehört, wie sie ja auch im abschnitt des KS. vorkommt, der vom Rudra Tryambaka handelt.

In den epen ist *Tryambaka* einer der Rudrās, die übrigens sehr bedeutungsvoll als söhne des Tvaṣṭar angegeben werden (z. b. MBh. 12, 208, 21 f.); ihre mutter nach Rām. 3, 14, 14 die Aditi: also mitten im kreise der alten vedischen fruchtbarkeitsgottheiten. Es ist als fruchtbarkeitsgott, dass (Rudra-)Çiva im epos *Tryambaka* heisst. Über verschiedene deutungen dieses names s. HILLEBRANDT VM. II, 188. HOPKINS GiaPh. III, 1 B, 219 f. Die einzig richtige deutung ist die, wonach dieser name den Rudra-Çiva als in beziehung zu den drei *Ambās (Ambikās)* stehend bezeichnet.[1] Diese bezeichung war, wie öfters der fall sein konnte, eine zweifache: Rudra-Çiva hatte drei (götter)weiber oder drei (götter)mütter; eine bestimmte scheidegrenze zwischen diesen konceptionen ist nicht vorhanden. Einerseits wird Çiva *Tryambakēçvara* genannt (z. b. WEBER Handschr. I, 317 n. 1061), andrerseits *Ambikābhartar*. Die *ambās* sind vor allem zeugungsmütter und Rudra(-Çiva) neben andren göttern — je nach ort und stamm — der specifike zeugungsgott. Es ist eben diese funktion, in der er in den Yajurvedas bei den *tryambakapurōḍāçās* erscheint. Mit der dritten der drei Cāturmāsyafeiern ist ein grosses totenopfer verbunden. Neben diesem stand ein specielles opfer an Rudra Tryambaka, den ursprünglichen anführer der toten seelen. Er ist ein unheimlicher chthonischer gott, der aber auch heilende und glückbringende kräfte besitzt, die man sich durch

[1] Natursymbolisch wurden diese drei mütter als himmel, luftraum und erde gedeutet. Und das nicht erst in der zeit des epos (z. b. Hariv. 7589, wo Rudra-Çiva angeredet wird: *bhūmitrayāṇāṃ dēva yasmāt pratiṣṭhā punarlōkānām bhāvanō amēyakīrtiḥ tryambaka iti prathamaṃ tēna nāma tava*), sondern schon in vedischer zeit, wo die mit den drei müttern offenbar identischen *tisrō dēvīḥ* als *tisrō bhūmīḥ* mit den drei genannten potenzen gleichgesetzt wurden.

das opfer zuwenden möchte. Als chthonischer gott hat er auch die funktion die fruchtbarkeit der erde und besonders der menschen und tiere zu fördern; vor allem gilt er als *paçupati*. Der *tryambakahōma* (worüber s. WEBER ISt. X, 341 f. OLDENBERG RdV. 442 f. HILLEBRANDT VM. II, 186 ff. Rituall. 118 f.)[1] enthält züge, die sich offenbar auf gewinnung von fruchtbarkeit beziehen. Ich citiere z. b. nach der ausführlicheren relation des TS.: *pratipūruṣám ékakapālān nír vapaty, ékam átiriktam | yávantō gṛhyāḥ smás tébhyaḥ kám akaram | paçūnắṁ çármā 'si çárma yájamānasya, çárma mē yachắi | 'ka évá rudrṓ ná dvitíyāya tastha | ākhús tē rudra paçús, tám juṣasvāi | 'ṣá tē rudra bhāgáḥ sahá svásrā 'mbikayā, tám juṣasva | bhēṣajám gávē 'çvāya púruṣāya bhēṣajám áthō asmábhyam bhēṣayắṁ súbhēṣajam || yáthā 'sati | sugám mēṣắya mēṣyā*

ávā 'amba rudrám adimahy, áva dēvắṁ tryàmbakam,
yáthā naḥ çrḗyasaḥ kárad, yáthā nō vásyasaḥ kárad,
yáthā naḥ paçumátaḥ kárad, yáthā nō vyavasāyáyāt ||
tryàmbakaṁ yajāmahḗ[2] sugandhím puṣṭivárdhanam |
urvārukám iva | bándhanān mṛtyṓr mukṣīya má 'mṛtāt |

ēṣá tē rudra bhāgás, tám juṣasva, tḗnā 'vasḗna parō Mújavatō 'tī 'hy | ávatatadhanvā pināka hastaḥ kṛttivāsāḥ ||.

Die von den opferbüchern in anschluss an diese sprüche vorgeschriebenen handlungen enthalten zwei bedeutsame hauptmomente: 1. ein apotropäisches, sich auf die abwehrung der unheimlichen macht und wirkung des gottes beziehendes element, 2. ein rein hilastisches, das darauf gerichtet ist, seine gedeihen und fruchtbarkeit fördernde macht wachzurufen. Die unverheirateten mädchen nehmen an den umwandlungen des opfers teil und beten zum Tryambaka, »dem wohl duftenden,

[1] Die hauptsächlichen stellen aus der ritual-litt. TS. 1, 8, 6, 1—2. MS. 1, 10, 4 (vgl. 1, 10, 20). KS. 9, 7. 36, 14. TB. 1, 6, 10, 4. Kap. S. 8, 10. LÇ. 5, 3, 5. Āp. Ç. 8, 18, 1. MÇ. 1, 7, 7, 6. VS. 3. 57—61. ÇB. 2, 6, 2, 10 f. KÇ. 5, 10, 14; vgl. ÇÇ. 3, 17, 10. 14, 10, 21.

[2] Āp. Çr. 8, 18, 3 *(mā patēḥ)* änderung von dem aus RV. VII, 59, 12. AV. XIV, 1, 17 geholten, an den oben genannten stellen der yajurvedischen litteratur wiederkehrenden spruch: *tryàmbakaṁ yajāmahē sugándhim puṣṭivárdhanam | urvārukám iva bándhanān mṛtyṓr mukṣīya māmṛtāt* (vgl. OLDENBERG, ZDMG. LX, 710. RVN. II, 47 mit litt.).

gatten verschaffenden» (mit abänderung des angeführten spruches): wie eine gurke vom stengel möchte ich mich von hier aber nicht von dort (vom gatten) lösen (*itō mukṣīya māmutaḥ;* vgl. RV. X, 85, 25. AV. XIV, 1, 17. 18)[1] — also vom elterlichen haus, nicht vom hause des gatten (vgl. WINTERNITZ Aind. hochzeitsrit. 54 f.).

In der letzteren eigenschaft ist er speciell verbunden mit seiner schwester *Ambikā*. Wenn der opferer weiter (flüsternd) recitiert: 'wir fanden den Rudra ab, o Ambā, ab gott Tryambaka, dass er uns besser mache u. s. w.', so wird wohl, wenn sich nicht die textteile zufälligerweise — resp. durch anklang von *ambā* und *ambikā* — zusammengefunden haben, auch da *amba* als 'schwester' zu verstehen sein. Wiederum, wenn die kommentare unter *ambā* die Pārvatī versteht, so ist dagegen nichts einzuwenden: die mythisch-religiösen konceptionen mutter, schwester, weib sind aus der mütterlich-weiblichen konception im allgemeinen geflossen und gehen häufig in einander über.

Die konception der drei mütterlichen fruchtbarkeitsgöttinnen tritt uns an ein paar stellen entgegen in einer umgebung, die offenbar zu einer identifikation der *ambās* und der von den drei königsweibern vertretenen *gnās (dēvānām patnīṣ)* führt. Bei dem Açvamedha vertritt das königsweib *mahiṣī*, das vornehmste der drei königsweibern, eben eine der drei götterfrauen *(tisrō dēvīṣ)* — s. was wir darüber unten auseinandersetzen werden —; nun kommen auch drei mütter(chen) in einer formel vor, die schon durch die alten texte auf denselben vorgang bei dem Açvamedha bezogen worden ist, obwohl die deutung nicht feststeht.

Umstritten ist nämlich ein passus in den Yajurvedatexten: VS. 23, 18 f. (mit ÇB. 13, 2, 8, 3. KÇ. 20, 6, 12). TS. 7, 4, 19, 1 f. (mit TB. 3, 9, 6, 3. Āp. Ç. 20, 17, 12. 17. 18, 4). KS. (Açv.) 5, 4, 8. MS. 3, 12, 20. 13, 1 (vgl. WEBER Ak. vorl.[2] 126. ISt. I, 183. V, 51. ZIMMER AL. 36 f. G. OPPERT Bharatavarṣa 619. v. NEGELEIN WZKM. XVI, 63 ff.). Die stelle[2] lautet in der gestalt des weissen Yajus: *Ambē ambikē 'mbālikē*

[1] v. NEGELEIN WZKM. XVI, 68 teilt *rudramad ihami* und muss dann den vers verdorben finden.

[2] Obwohl die betreffende Yajuṣ-formeln unter den dem Açvamedha gehörenden riten vorkommen, greife ich sie hier aus der behandlung dieses

na mā nayati kaçcana, sasasty açvakaḥ subhadrikām kāmpīla-vāsinīm. Die situation ist nach den Brāhm. u. Sūtr. die, »dass die Mahiṣī des den Açvamedha darbringenden königs die nacht über bei dem geopferten pferde verbringt; sie muss, um einen sohn zu erhalten, während dieser zeit den *çiçna* des rosses in ihren *upastha* legen; den drei bei ihr befindlichen nebengattinnen gibt sie ihren abscheu gegen die ceremonie kund in obigen worten».

Die übersetzung WEBER's ist nicht zu halten, wie von verschiedenen gesichtspunkten aus ZIMMER und v. NEGELEIN gezeigt haben. In der hauptsache richtig ist die stelle von v. NEGELEIN übersetzt, jedenfalls — und das ist sein hauptsächliches verdienst — sucht er in den vokativen *Ambē Ambikē 'mbālikē* drei namen resp. manifestationen einer zeugungsgottheit. Er lässt die *mahiṣī* die zeugungsgenien anrufen mit folgenden worten (als übersetzung von VS. 23, 18): 'O Ambā, Ambālā, Ambikā, will denn niemand sich zu mir gesellen — das verfluchte pferd schläft ja — die ich als prächtig geschmücktes liebchen unter der wolldecke liege?'. In übereinstimmung hiermit müsste die übersetzung der entsprechenden version der schwarzen *yajuṣ*-texte z. b. TS. 7, 4, 19, 1: *ámbē ámbāly ámbikē, ná mā nayati káç caná | sasásty açvakáḥ ‖ súbhagē kámpīlavāsini suvargé lōké sám pṛṇ 'ṛṇvāthām á 'hám ajāni garbhadhám, á tvám ajāsi garbhadhám | tāu sahá catúraḥ padáḥ sám prá sārayāvahāi | vṛ́ṣā vā́m rētodhā́ rḗtō dadhātu* etc. lauten: 'O Ambā, Ambālī, Ambikā, will denn niemand sich zu mir gesellen — das (verfluchte) pferd schläft ja' — (hier muss jemand als antwortend gedacht werden:) 'o schöne, mit Kāmpīlagewande bekleidete' — oder: 'in Kāmpīla wohnende' — 'du (und das ross) bedecket euch ganz auf diesem himmelsähnlichen orte (und sprich:) »möge ich den leibesfrucht verleihenden mir zuführen; mögest du den leibesfrucht verleihenden mir zuführen; mögen wir beide zusammen die vier füsse zusammen gehen lassen»; von euch der hengst besamend soll den samen einlegen'. Nach dem kommentar (s. WEBER ISt. XII, 312)

opfers heraus, da sie des allgemeinen inhalts wegen hier am platze sind. Der allgemeine vorgang des opfers kommt später zur sprache. Hauptstelle ÇB. 13, 2, 8, 3 (EGGELING SBE. XLIV, 321 ff.).

aber so zu deuten: drei nebengattinnen *(uttamā, madhyamā, adhamā)* werden durch den *pratiprasthātar* angeredet (*'Ambē* etc'.); die erste, *mahiṣī*, antwortet: 'kein mann führt mich (liebesgenusses halber) mit sich (an verborgenen ort, *rahasi*), dieser gaul schläft'; und der *pratiprasthātar* antwortet: 'o schöne etc.' (s. oben).

Mit den weissen und schwarzen yajurvedischen texten resp. treten uns also zwei verschiedene auffassungen über die verteilung der sprüche entgegen. Welche von diesen den vorzug verdient, hängt davon ab, welcher gruppe die grössere ursprünglichkeit des rituellen vorganges zuzuerkennen ist. Die gebräuche pflegen zäher fortzuleben als etwaige auseinandersetzungen darüber. Es wäre nicht zu verwundern, wenn die ausdrückliche kundgebung des Täittirīya-kommentators an der hand von zu seiner zeit üblichen gebräuchen recht behalten sollte in zuteilung des ersten anrufes an Ambā etc. an den funktionirenden priester. Dieser anruf gälte dann den drei königsfrauen, wer von ihnen den kultischen beischlaf mit dem hengste vollzuführen habe. Aber zugleich gilt der anruf auch den drei mütterlichen göttinnen (genien), insofern eben die drei königsfrauen beim opfer symbolisch die genannten göttinnen vertreten. Der tote hengst ist der zeugungsgott, dessen zeugungskraft der die mütterliche erdgottheit (die mütterlichen erdgottheiten) vertretenden königsfrau (resp. den königsfrauen) übertragen werden wird, um die neuerstehung derselben in einem neuen leben (im kommenden jahr) zu bewirken. Die drei *ambās* sind m. e. im grunde identisch mit den *tisrō dēvīḥ (dhiṣaṇāḥ* u. s. w.); nur gehören sie einem kultverband an, wo *Rudra* (Çiva) der generative hauptgott war. In andren kreisen stehen den fruchtbarkeitsgöttinnen andre götter wie *Dyāuṣ (Asura), Varuṇa, Tvaṣṭar* u. a. gegenüber. Ebenso stehen im nordischen kultkreisen einerseits *Ullr—Dísir,* später *Þórr—Dísir,* andrerseits *Óðinn — Valkyriur* u. s. w. einander gegenüber. *Óðinn* und *Rudra* sind am meisten verwandte konceptionen, d. h. sie sind aus derselben grundanschauung entstanden, wie weit auch ihre sonderentwicklungen auseinander gegangen sind (vgl. v. SCHRÖDER WZKM. IX, 233 ff. Myst. u. mim. 19. 432 f. CHARPENTIER WZKM. XXIII, 151 ff.). Dass *Wodan*[1]

[1] Vgl. besonders über Wodan als ross KUHN Märk. forsch. I, 117 ff. ZfdA. V, 472 f. MANNHARDT Myth. forsch. 163 ff. v. NEGELEIN Das pferd

ursprünglich ein ross, rossgestaltiger gott, war, ist allgemein zugestanden. Von Rudra ist diese gestalt fast ganz geschwunden; und doch möchte ich ein altes relikt dieser gestalt in dem getöteten pferd beim Açvamedha sehen, zu dessen ursprünglichem gefolge eben die Ambās gehörten.[1] In diesem zusammenhang kam es für mich darauf an, in den drei *Ambās* eine mit den *tisrō devīṣ* (*dhiṣaṇās* u. s. w.) wesensgleiche gruppe von fruchtbarkeitsgottheiten zu erweisen, die sicherlich mit den kelt.-germanischen (drei) *mātres* in historischem zusammenhang stehen. Das weitre s. bei dem Açvamedha, unten.

Die erste konception einer gottheit des lebensprincipes war vielleicht nicht an die erde allein (als einheitsgöttin) gebunden. Dafür erschienen die einzelnen äusserungen des lebens in allzu vielen spielarten: z. b. in menschlichen, tierischen und pflanzlichen lebensäusserungen. Für jede dieser äusserungen dachte man sich eine bewegende, producierende und nährende macht. Von diesen mächten traten natürlich gewisse solche besonders hervor, also nicht nur die der einzelnen lebendigen gegenstände (der einzelnen menschen, tiere und pflanzen, die *animae*), sondern die verallgemeinerte macht der menschen,

im ar. altert. 1 f. 48 f. 69 u. pass. LEVANDER ATfS. 18, 3, 35 ff. v. UNWERTH Totenk. u. Odinnverehr. 122 f.

[1] Jedenfalls dass er theriomorphisch gedacht worden ist, zeigt sein charakter als *varāha* TB. 1, 7, 9, 4. — Rudra bezeichnet den abschluss des opferjahres; der herbst ist seine jahreszeit (MS. 1, 10, 20. TB. 1, 6, 10, 4, s. HILLEBRANDT VM. II, 191 f.). Wie er von dem reglementierten brahmanischen opfer nur den überrest erhält, so ist er der abschluss des opferjahres. Der inbegriff des opferjahres ist *Prajāpati*. Ich möchte vermuten — ich kann es hier nicht weiter ausführen — dass *Prājāpati* das brahmanisierte antlitz — mit einem noa-name — des sonst mit dem tabu-namen Rudra bezeichneten und in gewissen niederen schichten voll und lebenskräftig waltenden gottes ist, der, in weniger brahmanischen umgebung, *Paçupati* hiess und weiter mit euphemistischem noa-namen *Çiva* wieder zur officiellen herrschaft gelangte. In Prajāpati ist auch Tvaṣṭar aufgegangen. Die verbindung Rudra's mit Prajāpati klingt noch nach in den legenden von Rudra's — des ursprünglich namenlosen, also mit tabu-namen begabten gottes — geburt durch Prajāpati's incest Āit. B. III, 33 und in andren seinen namen erklärenden erzählungen (Kāuṣ B. VI, 1 ff. ÇB. 6, 1, 3, 8 ff.), worüber s. HILLEBRANDT VM. II, 204 ff. OLDENBERG RdV. 217 u. a. Rudra ist wesensverwandt mit Varuṇa, der doch der eigentliche opfergott des Açvamedha ist und später z. t. in Prajāpati aufgegangen. Im Açvamedha war Rudra ein eindringling; s. u.

der tiere, der pflanzen u. s. w. So wurde als repräsentative macht der menschen in erster linie das weib gedacht (in ihrer gebärenden und nährenden funktion zugleich); als die der tiere besonders die nahrungspendende kuh (eventuell die stute), und vielleicht als die der pflanzen zunächst die erde. Erst später dürfte man sich alle diese mächte in der einheitlichen erde verkörpert gedacht haben, und zwar vorzugsweise als der Mutter Erde. Sie ward die vegetationsgöttin par préf.; aber je nach zeiten und stammverbänden konnte sie in vielerlei weisen vorgestellt werden: als kuh (vgl. *Aditi*), als stute, als sau (vgl. *Frøyia* als sau)[1] u. s. w. Sie konnte mit einer flussgöttin identificiert werden und deren namen annehmen: *Sarasvatī*. Sie wird mit dem stammnamen charakterisiert: *Bhāratī* u. s. w.

Aber die konception konnte auch vergeistigt werden und zwar schon früh. Die generative lebensmacht wird trägerin der geistigen äusserungen überhaupt: wille und verstand. So wird speciell die ursprüngliche (fluss- und) vegetationsgöttin Sarasvatī zunächst mit der *Vāk* (vgl. VS. 19, 12. ÇB. 12, 7, 3, 1) identificiert, und in der nachvedischen mythologie wird sie schliesslich die göttin der weisheit und beredsamkeit. Ebenso ist *Dhiṣaṇā* später als *dhīṣ, vidyā* (z. b. TS. 5, 1, 7, 2. TB. 3, 2, 2. MS. 4, 1, 2. KS. 31, 1), *abhijñā, buddhi* und *vāc* aufgefasst; letzteres z. b. Nāigh. 1, 11. Nir. 8, 3 (zu RV. II, 37, 3; vgl. auch Durga b. ROTH. Erl. 117). MS. 3, 1, 8. Sāy. zu RV. I, 96, 1. X, 30, 6; *stuti* Sāy. zu III, 2, 1 u. s. w.

* * *

Ich glaube nachgewiesen zu haben, dass ein wesentlicher und jedenfalls ursprünglicher bestandteil des altindischen opfers aus den aus vorindischer zeit überlieferten zauberriten hergeleitet werden muss, die auf bewirkung resp. steigerung der animalischen und vegetativen fruchtbarkeit hinzielten. Als centrum aller dieser opferriten tritt eine gruppe von vegetationsmächten hervor, die, weiblich gedacht, entweder nur als eine mehrheit (gewöhnlich dreiheit) ohne individuelle nennung einzelner gestalten erscheinen, oder, mit specieller betonung je der einen oder andern seite der vegetativen gesammtmacht, sich zu einer als ein-

[1] Resp. Nerthus-Frøyia als kuh, wie aus ihren attributen den zwei zugtieren erhellt.

heit empfundenen gottheit entwickelten, die, welche seite auch die meist betonte war, doch in einer konception der grossen vegetations- und fruchtbarkeitsgottheit (Mutter) Erde ihren klarsten und expressivsten ausdruck fand. Von den vielen namen aber, unter denen sich diese gottheit bergen liess, war eigentlich keiner in vedisch-brahmanischer zeit zu ausschliesslicher verwendung gelangt, teils weil wohl ihr eigentlicher name mit tabu belegt war, und sie selbst sich nur mit gelegenheits- oder eigenschaftsnamen (*pṛthivī, urvī, aditi, gāuṣ, Indrāṇī, Bhāratī* u. s. w.) nennen liess, teils weil die spekulative brahmanische theologie und opfersymbolik mehr und mehr bestrebt war, die alten chthonischen volksvorstellungen umzudeuten und in himmlische erscheinungen umzuwandeln. In so weit kann man sagen, dass die vegetationsgöttin (resp. -göttinnen) in vedisch-brahmanischer zeit auf dem wege ist, aus dem höheren (eklektisch-kollektiven) kultus zu verschwinden, um sich nur in den unteren schichten zu erhalten und späterhin eventuell unter anderen namen wieder aufzuerstehen. Dass sie sich in den zähen fruchtbarkeitsriten so zu sagen rudimentär, aber fast bei jedem grösseren opfer, behauptet hat, ist, glaube ich, unwiderleglich bewiesen.

Der männliche gegenpart war sicherlich ursprünglich schon in indogermanischer zeit der lichte himmelsgott, sanskr. *Dyāuṣ*, der Herr *(asura)*; das paar ward doch mehr als kliché erhalten in der formel *Dyāvāpṛthivī*, während die *asura*-schaft auf *Varuṇa* übergegangen zu sein scheint. Es scheinen mir aber noch zerstreute splitter vorhanden zu sein von einer doppelheit *Aditi—Varuṇa* (erde—himmel), beide namen vielleicht tabu. Mit *Varuṇa* berührte sich ursprünglich als tabu *Vṛtra*,[1] und als *Vṛtra* von *Indra* (dem hauptgott eines andern stammes) zurückgedrängt wurde, war wirklich Varuṇa auf dem wege dasselbe geschick zu erleiden.[2]

Als gegenstück zum arischen götterpaar nenne ich hier vergleichshalber das nordgermanische paar (um mich darauf vorläufig zu beschränken) *Nerthus* (Terra mater) — **Tiuz (Týr)* (vorzugsweise in Dänemark und West-Norwegen). Damit iden-

[1] Den ich im nord. *Ullr* wiedererkenne; hier nicht weiter auszuführen. Nur dass *Vṛtra- : Ullr* = ags. *wuldor* (g. *wulprs*) : *wulpus*.

[2] Wie z. b. *Ullr* von *Þórr* in der nordgermanischen (schwedisch-norwegischen) religionskreisen zurückgedrängt ward.

tisch (resp. wesensverwandt; vermutlich nur andre namen) in Upsala *Frøyia* und *Frøyr* (Herrin und Herr, sekundär geschwister), welche namen sicherlich nur appellative noa-namen sind statt andrer (z. b. mit tabu belegten) namen; *Gerđ* und *Frøyr*;[1] älter oder nur lokal verschieden *Frøyia* und *Ullr*. Andre namen von *Frøyia* sind z. b. *Horn (Hœrn), Sýr* (: *Frøyr* als eber), *Gefn, Gefion* u. s. w. Mit *Ullr* wechselt *Þórr* (s. besonders MANNHARDT Wald- u. feldk. I (1875) 567 ff. SCHÜCK Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria I, 115 ff. u. passim. M. OLSEN Det gamle norske ønavn Njarđarlǫg ChVSF. 1905, n. 5, 1 ff. Hærnavi ib. 1908 n. 6., 1 ff. Fra gammelnorsk myte og kultur MoM. 1909, 17 ff. Hedenske kultminder i norske stedsnavne I, passim, bes. 194 ff. O. LUNDBERG Härnevi bes. s. 14 ff. HELM Altgerm. religionsgesch. I, bes. 311 ff.); andre doppelheiten: *Sif—Þórr, Rǫskva—Þjalfi*.

Was aber hier uns am meisten interessiert, ist der kultus dieses götterpaares. Über den kultus der fruchtbarkeits-göttin ist die älteste nachricht die stelle b. Tac. Germ. 40 (s. u. a. MANNHARDT WuF.-K. I, 567 ff. MÜLLENHOFF DA. IV, 468 ff. HELM Altgerm. rel.-g. 311 ff. und die übrige oben angef. litt.).

Zwei hauptformen des vegetationskultus sind im norden bekannt. In der einen steht die vegetationsgöttin im centrum. Paradigmatisch ist der Nerthus-kultus (bei Tac.), der offenbar auch in Norwegen und ursprünglich auch in Schweden heimisch gewesen ist. Eine form dieses kultus und, wie es scheint, die einfachere ist diejenige, die im Skírnismál ihren mythologischen ausdruck erhalten hat. Dort wird bekanntlich berichtet, wie die Gymestochter Gerđ (ein name der fruchtbarkeits- und ackergöttin) in dem hain Barri, d. h. im kornacker, dem gott Frøyr begegnet und sich ihm gibt. Dieser mythus ist offenbar auf eine kult-

[1] *Frøyr* resp. *Yngvi Frøyr* (vgl. SCHÜCK Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria II, 298 ff.) ist ein 'noa'-name; andre namen des gottes: *Fróđe* (b. Saxo *Frotho;* ebendaselbst) *Fridlevus* (: *Frogertha* = *Gerđr*, DETTER PBB. XVIII, 94 f. 548 ff.); *Fróke* (Saxo *Fröco* = *Skirnir*). Besonders ist *Lóđurr* als ein name des *Frøyr* hervorzuheben, was evident gemacht ist von DETTER u. HEINZEL PBB. XVIII, 560. Es enthält *lóđ* f. 'ertrag des bodens' (wozu SIEVERS PBB. XVIII, 142. FALK-TORP NDEW. 650), also name eines fruchtbarkeitsgottes, wozu spricht der name der *Frøyia* als *lóđkona* bewahrt in namen wie schwed. *Locknevi* (nicht weit davon *Frösvi*) in Kalmar Lehn (Småland). — Etwas anders jetzt SAHLGREN NoB. 6 (1918), 33 ff. (Korr.-n.).

handlung gegründet, die in einem auf dem acker (resp. opferplatz als substitut) ausgeführten ἱερὸς γάμος zwischen zwei die göttin (erde) und den gott vertretenden personen (weib und mann als opfer-, resp. zauberfunktionären).

Verwandt aber umständlicher, entwickelter ist der kultus der göttin Nerthus (Njorðr). Auf einer insel der sieben Nerthusvölker findet sich ein heiliger Hain, der Nerthus, *id est Terra mater,* geweiht. In ihm steht der heilige wagen, verhüllt mit einer decke. Der priester allein, der den kult versieht, hat zutritt. Das kultfest besteht in der hauptsache aus einer umfahrt der göttin in dem heiligen wagen, der von zwei kühen gezogen wird. Der priester begleitet die fahrt. Während ihrer dauer herrscht ein freudenfest und ein (gottes)friede: keine waffe wird in dieser zeit berührt *(clausum omne ferrum),* bis die göttin vom priester zum heiligtum *(templum)* zurückgeführt ist. Dann wird der wagen samt den decken in einem versteckten see gewaschen; *et,* setzt Tacitus (Germ. 40) hinzu, *si credere velis, numen ipsum.* Die sklaven aber, die dabei dienen, werden ertränkt.

Hieraus wie aus sonstigen nachrichten und parallellen können wir also folgende kulthandlungen annehmen. 1. Einen umzug der göttin auf einem geheiligten wagen mit einem priester unter einer decke gehüllt. Zu Tacitus' zeit war die göttin nur in einem bild anwesend, während der priester den männlichen fruchtbarkeitsgott vertritt. Jedenfalls wird ein geschlechtsakt unter der decke simuliert und höchst wahrscheinlich war auch die göttin ursprünglich von einer lebenden frau vertreten. Der priester und die die göttin vertretende frau üben kultischen beischlaf (ἱερὸν γάμον) aus. Diesem akt folgte 2. ein bad des göttinnenbildes, ursprünglich der die göttin vertretenden frau, samt mit dem wagen und den utensilien in einem verstecktem see, wobei die sklaven, die dabei dienten, ertränkt wurden. Es ist nicht anzunehmen, dass die göttin ertränkt ward, wie z. b. SCHÜCK Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria II, 266 tut; sondern das bad (die *lavatio*) ist kathartisch, die lustration der durch das beilager befleckten göttin, wie in entsprechenden fällen bei den altindischen opfern offenbar der fall ist.[1]

[1] Vgl. R. M. MEYER Altgerm. rel. 206. FEHRLE Die kultische keuschheit im altertum 171 ff. KAHLE AfR. XIV, 310. HEPDING Attis 176. f.

Aus denselben elementen besteht auch der kult des *Frøyr* in Upsala, nur dass hier der männliche fruchtbarkeitsgott die hauptperson ist, dessen bild bei dem umzug von einer die ursprüngliche fruchtbarkeitsgöttin *(Gerð, Hærn* etc., urspr. *Njǫrðr-Nerthus-Frøyia)* vertretenden priesterin begleitet wird, die schlechthin *Frøys kona* (s. *gnā*) heisst. Es war ein günstiges zeichen, wenn diese schwanger wurde, was natürlich ursprünglich besorgt wurde durch den — statt des bildes — den gott repräsentierenden priester und später gelegentlich auch durch einen anderen stellvertreter, wie den norweg. flüchtling Gunnarr Helmingr nach Fláteyarb. I, 337 ff.[1] Der gott resp. sein substitut wurde vielleicht ursprünglich getötet (wenigstens bei dem herbstopfer), um im frühling wieder aufzuerstehen.

Ich habe diese fälle von fruchtbarkeitskult aus der germanischen welt hervorgehoben — weiteres in der verzeichneten litteratur; besonders über moderne frühlingsbräuche b. MANNHARDT Wald- u. feldkulte I, 567 ff. — um zu zeigen, wie nahe übereinstimmungen sich finden zwischen ihnen und dem altindischen fruchtbarkeitskult, wie wir ihn durch aushebung verstreuter reste bei den grossen opfern zum teil zu rekonstruiren zum teil sonst zu beleuchten bestrebt waren. Ein paar von fruchtbarkeitsgöttern ist bei den meisten indogermanischen stämmen — wie auch analoges bei andren völkern — nachgewiesen. Wir haben uns hier auf das indische (arische) beschränkt und nur einige parallellen aus dem (nord-)germanischen zum vergleich herangezogen. Dem götterpaar himmels- und fruchtbarkeitsgott: erde und fruchtbarkeitsgöttin, in Indien repräsentiert durch *Dyāuṣ: Pṛthivī*, *Varuṇa* oder *Indra: Aditi (Indrāṇī)* u. s. w., entspricht also bei den nordgermanen *Týr: Njǫrðr* in Dänemark u. Norwegen, *Ullr: Frøyia (Hærn)*, *Frøyr:*Njǫrð* (*Gerð)* u. s. w. in Schweden und Norwegen. Darüber kann kein weiterer zweifel obwalten.

EITREM Opferritus u. voropfer der Griechen u. Römer 80 ff. 90. 123 f. HELM Altgerm. rel.-gesch. 316; etwas anders OLSEN MoM. 1909, 25.

[1] Über diese eigentümliche geschichte, die ich hier nicht näher bespreche, s. SCHÜCK Ur gamla papper 4, 213. Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria II, 263 ff. GOLTHER Myth. 229 f. HEUSLER ZVfVk. XIII, 34. v. FRIESEN Främmande religionsurkunder III, 313 ff. und die oben cit. litt. über fruchtbarkeitskult; sowie kap. IV.

Nun habe ich ja einen weiteren typus in Indien nachgewiesen, nämlich einen fruchtbarkeitsgott (*Varuṇa, Indra, Tvaṣṭar*, ev. auch *Rudra-Çiva)*: eine gruppe von götterweibern, *patnīṣ*, deren verschiedene wesentlich gleichbedeutende gruppennamen appellative sind wie — ausser dem genannten — *gnās, dhiṣaṇās, varūtrīṣ, ambās* ('mütterchen'), *mātaras*.[1]

Diese benennungen geben an, welche funktionen diese gruppe von göttinnen hauptsächlich versehen: mütterlichkeit, fruchtbarkeit; nahrung, wachstum, gedeihen; schutz. Sie sind erscheinungsformen der grossen fruchtbarkeits- und muttergöttin, welche unter umständen von einzelnen mit individuellen namen erscheinenden göttinnen vertreten sein kann.

Wir haben in Indien zwei typen von paargottheiten im kult nachgewiesen: 1) fruchtbarkeitsgott: fruchtbarkeitsgöttin (als mann und weib, eventuell auch andre verhältnisse: mutter und sohn, bruder und schwester); 2) fruchtbarkeitsgott: gruppe von götterweibern. Eben dieselbe typen von kultverbindungen männlicher und weiblicher gottheiten sind für den nordgermanen besonders durch die arbeiten von M. OLSEN nachgewiesen. In seiner arbeit Hedenske kultminder i norske stedsnavne I, 201 fasst er diese typen folgendermaassen zusammen:

'1. »gudeparret», mand og hustru, himmel- og krigsgud og jord- og frugtbarhedsgudinde (repræsenteret ved Ty og Njord i Søndhordland og ved Ull og Hærn i Uppland);

2. »gud og diser», d. v. s. én mandlig hovedgod og en flok indbyrdes sideordnede kvindelige guddomme, sammenfattede under en fælles benævnelse (eks. Ull—Ullin og diserne, Tor og diserne; Odin og valkyrjerne).'

Vor mehr als drei jahren hatte ich die überzeugung gewonnen, dass die indischen *gnās, dhiṣaṇās* u. s. w. mit den altnordischen Disen zusammenzustellen seien, und zwar auf grund

[1] v. NEGELEIN WZKM. XVI, 226 f. — Auch die *apsarasas* stehen den genannten weiblichen mächten sehr nahe. — Bedeutsam ist das mit der dreizahl spielende mantra RV. III, 56. Da werden *tisró mahír* v. 2 — zuerst als *gāvas* bezeichnet — die *tisró dēvíḥ* sein (s. oben), denen, den ewigen (*çáçvatīnām*), der stier, Varuṇa, v. 3 seinen samen verleiht (*rētōdhā*). Die *dēvír ápas* v. 4 sind aber auch die *ṛtávarīr yóṣaṇās*, die *tisró ápyās* die auch drei mütter des Varuṇa (*trimātā*) genannt werden können (v. 5). Drei fruchtbarkeitsmächte werden dann v. 6 genannt: *Bhaga, Trātar, Dhiṣaṇē* (vok.)

von der obigen untersuchung, die fast in der vorliegenden form — abgesehen von zusätzen und einigen noten — im sommer 1914 abgeschlossen war. So erschien im frühling 1915 die genannte grosse abhandlung von M. OLSEN mit dem soeben citierten resultat, ein resultat, das so nahe wie nur möglich zu den von mir erschlossenen altindischen verhältnissen stimmte.

Ich behaupte nur noch entschiedener die sachliche und etymologische identität von *dhiṣ-aṇā* und *dísir*, eine identifikation die aus der obigen untersuchung m. e. eine unmittelbare folge ist. Nur werde ich einige ergänzende bemerkungen hinzufügen, die mir geeignet scheinen, das resultat zu erhärten.

Zunächst führe ich einige notizen an über etwaige spuren von mit *dhiṣaṇā—dísir* identischen oder wesensverwandten germanischen weiblichen göttermächten.

Vorerst nenne ich den bei Tacitus (Ann. II, 16) überlieferten ortsnamen *Idisiaviso*[1] 'die Disenwiese' auf dem rechten Weserufer. Die nähe der *silva Herculi* — d. h. *Donar, Þórr—sacra* lässt auf ein götterpaar *Donar—Idisī* schliessen, das sein gegenstück in dem schwedischen *Þórr: dísir* (durch *disaþing* bezeugt) in Upsala hat. Dass *Idis* etc. zu *dís* gehört, ist längst erkannt, obwohl es freilich nicht feststeht, wie die wörter formell zu vereinigen sind; s. weiter unten. Vgl. noch *Haeva : Hercules Magusanus* auf einem batavischen stein (CIL. XIII, 8705, s. HELM Altgerm. rel.-gesch. I, 378 mit litt.).

Die *dea Garmangabis* (Neckarsueben) enthält ein **gabi* 'geberin' resp. 'reichtum' (vgl. MUCH Der germ. himmelsg. 263 f. und KAUFFMANN PBB. XX, 531) und ist sicherlich nur ein zu einem bestimmten stamm begrenzter name der erdgöttin, vgl. die namen *Gefn, Gefion.* Dazu stellen sich die als *matres* aufgefassten und gekennzeichneten *gabiae* (meist aus dem Ubier-land), *Alagabiae* (s. HELM Altgerm. relig.-gesch. I, 403 f. m. litt.); weiter als bedeutungsverwandt *Aufaniae*, wie *Afliae* (s. sogleich *matrōnis Aflims*).

Ganz besonders gedenkt man in diesem zusammenhang des keltisch-germanischen matronen-kultes.[2] Ihr name *matres, matrōnae*

[1] Zur lesart s. z. b. GRIMM DM⁴. 232 ff. MÜLLENHOFF ZfdA. IX, 248. DA. IV, 563. HELM Altgerm. rel.-gesch. I, 305.

[2] Vgl. z. b. GOLTHER Germ. myth. 468. Weitere litt. bei HELM Altgerm. relig.-gesch. I, 391 f.

matrae deutet unmittelbar auf die sicherlich schon indogermanische vorstellung von mutterlichen schützerinnen (s. *mātaras, varūtrīṣ* u. s. w.) hin. Dies um so mehr als die schematische dreiheit der *matres* an die eben im kreis von *gnās* heimische dreizahl *tisrō devīḥ* (s. oben) ungesucht erinnert.[1] Ihre attribute kennzeichnen sie als segenspendende und gedeihengewährende gottheiten.

Es gibt auch direkte anzeichen eines mutter-kultus germanischer stämme. Von den alten Angeln erzählt Beda De temporum ratione XV: 'Incipiebant autem annum ab octavo Calendarum Januariarum die, ubi nunc natale domini celebramus, et ipsam noctem nunc nobis sacrosanctam tunc gentili vocabulo *Modraneht,* id est matrum noctem appellabant, ob causam ut suspicamur ceremoniarum, quas in ea pervigiles agebant.' Dass es sich hier um dasselbe fest handelt wie das auf dem *disaþing* zu Upsala begangene *disablot* im monat Gói- (—Februar) ist mir ebenso wie BRATE ZfdWf. XIII, 151 wahrscheinlich. Dass dies ein totenfest war, kann nicht zugegeben werden. Es ist eine petitio principii hier die abgeschiedenen mütter zu sehen. Alles deutet im gegenteil darauf, dass es sich um die segenspendenden, vegetativ wirksamen mütter des neuen vegetationsjahres handelt.

Die reiche litteratur über aisl. *dís, dísir* wie über urgerm. *idis* kann man verzeichnet sehen bei den beiden, die zuletzt — vor OLSEN — den gegenstand behandelt, nämlich LEVANDER Antikvar. tidskr. för Sverige XVIII n. 3, s. 25 ff. und BRATE ZfdWf. XIII (1911—12), 143 ff. (vgl. auch HELM Altgerm. religionsgesch. I, 305). Dazu zuletzt OLSEN Hedenske kultminder i norske stedsnavne I, passim, bes. 184 ff. Aus des letzteren untersuchungen erhellt, dass ein sehr alter kultus über Skan-

[1] Die einwände HELMS Altgerm. relig.-gesch. I, 394 ff. gegen das vorhandensein der dreizahl schützender göttinnen auf germanischem boden scheint mir nicht durchschlagend, jedenfalls von zu grosser skepsis zu zeugen. — Keltischer einfluss ist nicht zu leugnen; aber im übrigen lässt sich der germanische matronenkultus am besten als eine verschmelzung von ursprünglich analogen vorstellungen verstehen. Das zähe festhalten an rein germanischen flexionsformen mitten im lapidaren latein (*matronis Aflims* neben *Afliabus, Vatvims* neben *Vatviabus, Saitehamims* neben *Saithamiabus;* litt. über etymologien s. HELM Altgerm. relig.-gesch. I, 401) ist dieser annahme günstig.

dinavien (Schweden[1]—Norwegen) verbreitet war, der als gegenstand eine kombination von einem fruchtbarkeitsgott *Ullr*, *Ullin* oder *Þôrr* und einer gruppe weiblicher gottheiten, *dísir* (resp. *Óðinn: valkyriur*) hatte. Aus allen mit dem kultus dieser doppelheit verbundenen umständen geht unwiderleglich hervor, dass die Disen der weibliche gegenpart zum fruchtbarkeitsgott ist, dass sie so zu sagen als gruppe jeweiliger lokal- und sondergöttinnen des vegetativen lebens überhaupt mit der grossen fruchtbarkeitsgottheit (mit den vielen namen) identisch sind, unter sie subsumiert werden können. Es sind die Disen, die über das gedeihen der einzelnen orte, stämme und länder, für das öffentliche wie das private leben und treiben walten; darin ist ihr kultus — — neben dem des hauptgottes *Ullr* — begründet. Dass sie in den gedichten der Edda — wie besonders späterhin — als mächte erscheinen, die gefährlich sein konnten, ja tod und todschlag vorbedeuten können, ist nicht zu leugnen. Solche eigenschaften verbinden sich gern mit chthonischen mächten — und das sind sie in eminentem grad — in denen als beherrscherinnen des lebens — und des todes — immer etwas furcht- und scheuerregendes inhäriert. Sie sind freilich in erster hand schützerinnen und segenspenderinnen, die aber als mächte, die über das gedeihen der geschöpfe herrschen, auch die kehrseite zuwenden können. Aus ihrer allgemeinen natur als lebensmächte lässt sich also auch ihr m. e. sekundärer charakter zunächst als schützerinnen erklären; als solche sind sie auch schutzgeister (seelen) verstorbener frauen; daher ihre funktion als totenführerinnen, die in der Edda (vgl. Atlam. 25, wozu s. HELLQUIST AfnF. 32, 344) vorzuherrschen scheint. Ihre hauptrolle war doch schutzmächte zu sein, die in beziehung zu einzelnen personen und helden als fylgiur manifestiert werden. Ich erkläre also die z. b. von FRITZNER s. v. als primär hingestellte bedeutung 'frau, die aus einer andern welt kommt, in welche sie durch den tod eingetreten ist um in dieser welt aufzutreten und da ihren

[1] In Schweden bezeugt durch den kult in Upsala auf dem *disaþing*, das *disablót* (im *góa*—Februar), *Disaberg* (Ekeby, Östergötland), *Dise offerkälla* (Annelöf, Skåne; s. LUNDGREN Spår af hednisk tro och kult i fornsvenska personnamn 26. Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverige, Göteborgs VVSH. nf. 16, 1878, 26 f.).

einfluss auf das leben und das schicksal der menschen auszuüben' in ihrem ersten teil als entschieden sekundär. Ich kann deshalb schon aus sachlichen gründen die etymologie von BRATE nicht als wahrscheinlich ansehen, auch wenn nicht ernstere formelle bedenken dagegen sprächen.[1]

Meines erachtens sind die *dísir* ebenso wie die ind. *gnās dhiṣaṇās* weibliche generations- und schutzmächte *(varūtrīṣ)* und zwar zunächst des landes, des erdbodens (*landvœttir*, OLSEN Kultminder I, 188). Sie nehmen unter umständen als beschützerinnen von personen ganz natürlich den charakter von *fylgiur, valkyriur* an, wie denn *dís* auch schlechthin die bed. *'valkyria'* hat. Sie sind eben die lebensmächte der betreffenden personen, die wie andre lebensmächte als in der frühlingszeit auferstehend gedacht werden.

Ich untersuche hier nicht, wie sich ahd. *itis idis* 'frau', pl. *idisi* 'göttliche frauen, die in den kampf eingreifen', as. *idis*, pl. *idisi* 'weib, frau', ags. *ides* 'weibliches wesen, edle frau' sich zu aisl. *dís* verhält — dass sie verwant sind, halte ich für wahrscheinlich[2] —; ich werde nur das etymologische verhältnis

---

[1] Von den daselbst genannten etymologischen versuchen ist keiner annehmbar. Das *jóðis* aus **jóðiðis* sei, woraus dann *ðis* als freistehende form abstrahiert sei (NOREEN Aisl. gr.[3], § 152 a. 2.), ist um so weniger zu halten, als es wahrscheinlich ist, dass es wirklich aus **ehu-ôis* ist nach der alten auffassung (zuletzt SCHÜCK Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria II, 177 f. LEVANDER Antikvarisk tidskrift för Sverige XVIII, 3, 25 ff.), so dass die *disir* als pferdegöttinnen auftreten. Zunächst wohl in der eigenschaft als *valkyriur*. Man muss aber nicht vergessen, dass die fruchtbarkeitsgöttinnen auch ursprünglich in pferdegestalt erscheinen konnten. So werden RV. III, 56, 2 die drei *mahīṣ* (drei erden, deren vorbild die drei vegetationsgöttinnen, v. 6 als drei mütter — eig. wird dort Varuṇa *trimātā* genannt —) als *átyā(s)* vorgestellt. Es soll in diesem zusammenhang daran erinnert werden, dass Varuṇa (u. a. götter), der der gatte der erde resp. der erdgenien par préf. ist, auch als pferd gedacht wird (s. u.). Er ist der eigentliche opfergott des Açvamedha.

[2] Vielleicht eig. **ī dhĭsī;* dann eventuell als eine tautologische zusammenstellung von **ī* = s. *iy-am* 'diese'. Wie *iyam* 'diese' = 'Diese' (erdgöttin) sein kann (vergl. BRUGMANN Dem. 46 f. JOHANSSON Xenia Lidén. 123) — und zwar sehe ich darin einen durch religiöse scheu an stelle eines eventuell tabuierten namens entstandenen noa-namen — so lässt es sich wenigstens vermuten, dass ein germ. *ī* (got. **ei*) dieselbe rolle gehabt hat. Die zusammenrückung — tautologische — von **ī* **ðĭsī* war in der verdunkelung und geringen konstanz des *ī* begründet.

von *dís* zu *dhiṣaṇā* beleuchten. Ersteres geht auf ein **dhīsī*, letzteres auf **dhiséṇā* zurück, beide ableitungen aus dem *-s*-st. **dhĭ̄-s-* (vgl. s. *dhā́yas-*). **dhĭ̄-s- : *dhĭ̄sā : dhiṣáṇā* wie *yṓṣ-* (vgl. *yṓs-it-*, viell. auch *yōṣ-* 'heil, glück'; jedenfalls wechselstamm zu *yu-ván-) : yṓṣā : yōṣáṇā-, yṓṣaṇā,* neben *yṓṣan-* f. (vgl. *kanyā́ : kanyanā́;* vgl. LUDWIG Rigv. V, 46. VI, 112). Ein solches vorauszusetzendes *dhiṣā́* ist vorhanden in RV. I, 173, 8 und IV, 21, 6, s. unten. Etymologisch dürfte *dhiṣaṇā* urspr. 'säugung, nahrung; nahrungsmacht, säugungsmacht; (säugendes) weib; götterweib' sein und zu *dhinóti, dhā́yati, dhā́yas-* gehören. Diese zugehörigkeit haben die alten yajurvedins gefühlt, wenn sie nach der ansprache an Dhiṣaṇā *(Dhiṣaṇāsi pārvati)* unmittelbar mit der folgenden formel (Dhiṣaṇā bittend) fortsetzen: *(divas skambhadhānyam asi) dhinuhi dēvān, dhinuhi yajñaṁ, dhinuhi yajñapatiṁ, dhinuhi māṁ yajñanyam, prāṇāya tvā vyānāya tvā 'pānāya tvā dīrghām anu saṁtim āyuṣē tvā, dēvō vas savitā hiraṇyapāṇiḥ pratigṛhṇātv, adabdhēna vaç cakṣuṣā 'vapaçyāmi rāyas pōṣāya suprajastvāya.*[1] *Dhiṣaṇā* und aisl. *dís* ist also ursprünglich die personifikation der mütterlichen nahrungsmacht, der inbegriff alles generativen und weiblichen überhaupt. Zur selben sippe gehören bekanntlich mehrere wörter der indogermanischen sprachen, die weiblichen sexus bezeichnen, wie s. *dhēnú-* 'milchkuh', *aháṇā* (z. der bed. s. GELDNER VSt. III, 35 ff. 166), *dhātrī* 'amme', np. *dāya,* 'amme', arm. *dayeak* 'amme', θηλώ, τιθήνη 'amme', θηλή 'mutterbrust' etc., l. *fēmina, fīlia,* lit. *dẽna* 'trächtig', le. *at-dẽníte* 'kuhstärke', abg. *doilica* 'amme', *dĕva, dĕvica* 'jungfrau, mädchen', u. s. w. (z. b. schon MIKLOSICH EW. 44; s. noch BERNEKER SEW. 197); an zusammengehörigkeit von *dís* haben FALK und TORP gedacht NDEW. 143. 1448, vgl. FICK [4]III, 206).

Den gebrauch des wortes *dhiṣaṇā* in der indischen litteratur, wie er oben festgestellt worden ist, wird man folgendermassen skizzieren können. *Dhiṣaṇā* war, zunächst als appellativum, 'nahrung' und 'vegetative kraft', als n. pr. '(die) vegetationsgöttin' mit der erdgöttin identificiert. Das äussere in-

[1] So die länger ausgesponnene version KS. 1, 6 = kürzere versionen MS. 1, 1, 7. Kap. S. 1, 6. VS. 1, 20 (VSK. 1, 7, 3). TS. 1, 1, 6, 1. ÇB. 1, 2. 1, 18. TB. 3, 2, 6, 3. MÇ. 1, 2, 2, 28.

dische opferinventar hat als mittelpunkt die vegetationsgöttin und zwar ist die *vedi* das centrum des opfers wie (symbolisch) der erdgöttin selbst, worin die generative macht tatsächlich und zwar durch hilfe der opferzauberischen vorgänge zum ausdruck gebracht werden soll. Danach kann *Dhiṣaṇā* entweder tropisch oder auf dem wege der kurznamenbildung zur bed. 'altar' *(vedi)* gelangt sein. Von diesen beiden bedeutungen aus lassen sich alle verwendungen in der vedischen litteratur verstehen.

Weiter wird das wort *dhiṣṇya- (dhiṣṇia-)* als ableitung von *dhiṣaṇā* verständlich, und zwar 1. etwa — s. GRASSMANN s. v. PISCHEL VSt. II, 87 — 'freigebig' (: *dhiṣaṇā* als göttin der segensfülle; so von den Açvinen RV. an 10 stellen,[1] von den göttern im allgemeinen III, 22, 3, von den *rōdasī* VII, 72, 3,[2] von der *vāc* X, 114, 9 — nach LUDWIG VI, 112 'wunsch' —); aber es könnte ebensowohl — was übrigens auf dasselbe hinauskommt — etwa 'dhiṣnisch, zu Dhiṣaṇā in (besonderer) beziehung stehend' übersetzt werden. Lok. pl. *dhiṣṇyāsu* IV, 3, 6 ist sehr umstritten. LUDWIG vertritt verschiedene meinungen I, 354 (und IV, 311) und VI, 112; an ersterer stelle, wie GRASSMANN s. v. OLDENBERG SBE. XLVI, 325. 328, ein fem. = n. (m.) *dhiṣṇya-* 'feueraltar', an der zweiten stelle zieht er AV. VII, 67. (1) heran — wo es aber, wie II, 35, 1, adj.-attrib. zu *agnayas* ist (vgl. HENRY AV. 26. 90. WHITNEY-LANMAN AV. 433; zu II, 35, 1 s. WEBER ISt. XIII, 211. LUDWIG III, 302. WHITNEY-LANMAN AV. I, 79) —; an der letzteren stelle: »vielleicht bezeichnung der wasser 'was bei den zu ersenenden [wassern]' etc.». PISCHEL VSt. II, 87 wiederum will im vorliegenden *dhiṣṇyā* (pl. *dhiṣṇyās*) ein synonym von *dhiṣáṇā* (pl. *dhiṣáṇās*) sehen. Für mich ist es offenbar, dass wir mit einem synonym von *dhiṣṇya-* n., also 'opferstätte' zu tun haben. Und zwar 2. ist dies ein

[1] Zu III, 22, 3 s. OLDENBERG SBE. XLVI, 286. — Übrigens scheint es bedeutsam zu sein, dass eben die *Açvināu* par préf. *dhiṣṇya-* genannt werden. Das ist m. e. eine grosse altertümlichkeit von einem kreise herstammend, wo diese paargötter, anstatt der damit wesensverwandten wechselgötter Varuṇa — Dyāus, speciell als jugendliche zwillinge des frühlings die oberste stelle einnahmen. Die Dioskurenfrage mag übrigens hier bei seite gelassen werden.

[2] Wozu s. OLDENBERG RVN. II, 54.

substantiviertes neutr. zum adj. *dhiṣṇya-* 'z. Dhiṣaṇa gehörend'; d. h. wie *Dhiṣaṇā* auf oben beschriebene weise zu 'opferstätte' (vedi) geworden ist, so hat man denselben effekt gewonnen durch substantivierung (*dhiṣṇyā* f. oder *dhiṣṇya-* n.) vom adj. *dhiṣṇya-*.[1] Die technische bed. ist 'erdaufwurf, welcher oben, wo das feuer aufgesetzt wird, mit sand bestreut wird; kleiner neben- oder seitenaltar, der sitzplatz der diensttuenden priester, gewöhnlich acht an zahl' (s. BR. u. B. s. v. HAUG Ait. Br. 2, 147. EGGELING SBE. XXVI, 148. 288. WEBER ISt. IX, 219. X, 327. 366 f. 376. 381. 387 f. XIII, 287. LUDWIG III, 359. IV, 403. V, 445. VI, 177. OLDENBERG RdV. 90. SBE. XLVI, 328. HILLEBRANDT Rituall. 127. CALAND-HENRY L'Agniṣṭoma XXXIII. 104 f. BLOOMFIELD SBE. XLII, 300). Das wort ist ursprünglich als 'das *dhiṣṇ*-ische' (etwa *sadanam*, *sadas* od. dgl.) zu deuten. Und es ist in diesem zusammenhang nicht ausser acht zu lassen, dass die *dhiṣṇyāni* als vertreter der Gandharven gelten (jedes von ihnen wird mit dem namen eines Gandharven benannt),[2] die anerkanntermassen als generationsgenien in besonders naher beziehung zu der, resp. den *Dhiṣaṇā(s)* standen.[3] Hieraus folgt, dass ich WACKERNAGEL'S vorschlag Glotta VII, 1916, 242 (= Sprachl. unters. z. Hom. 82 f.), wonach *dhiṣṇya-* zu ϑῖς ϑῑνός (aus einem *ϑῐ̆(σ)-ην *ϑῑ(σ)-ν-ός) zu stellen sei, nicht annehmen kann.[4]

[1] Ableitung von *dhiṣaṇā* hatte schon HILLEBRANDT VM. I, 180 vorgeschlagen.

[2] Vgl. ÇB. 3, 3, 3, 11: *atha sōmakrayaṇān anudiçati svāna bhrājaṅghārē bambhārē hasta suhasta kṛçānav ētē vaḥ sōmakrayaṇās tān rakṣadhvaṁ mā vō dabhann iti dhiṣṇyānāṁ vā ētē bhājanēnāitāni vāi dhiṣṇyānāṁ nāmāni tāny ēvāibhya ētad anvadikṣat.* Weiteres s. HILLEBRANDT VM. I, 77. III, 443. KEITH TS. 26. 498 f.

[3] Ja, es scheint als ob die Gandharva's als hüter des Soma *dhiṣṇya-* (m.) hiessen: TB. 3, 3, 8, 1. TS. 1, 1, 13 komm., vgl. ÇB. 3, 6, 2, 21. — Wenn *dhiṣṇya-* n. auch 'ort der frommen im jenseits' MBh. III, 42, 1748. 306, 21. 222, 20. 26 (nach LUDWIG VI, 112) bedeutet, so ist wohl auch hier noch ein nachklang vorhanden von einem ursprünglichen zusammenhange mit *Dhiṣaṇā* als der göttin der fülle und des segens; vgl. z. b. ags. *neorxnawong* 'paradies' (eig. die wiese der zur Nerthus gehörigen, zu einem **nerþiska-*, LEITZMANN PBB. XXXII, 60 ff. — wogegen freilich KLUGE ZfdWf. VIII, 144 f.). Aber es kann auch in analogie mit *sadhastha-* n. als 'sitz der drei feuer' zu dieser bed. gekommen sein.

[4] Gr. *ϑ-ῑν- dürfte mit PERSSON Beitr. 43 f., vgl. FICK III, 207, BOISACQ DE. 346. 1112, aus **dhu-īn-* sein (zu lit. *diùja* 'stäubchen', le. *dūńi*, *dūńas* 'schlamm' u. s. w.). Und zwar möchte ich ein idg. **dhū-i̯ŏn-* (in norw. *dya* f. 'sumpf, mader' etc.) : **dhu-i̯ōn-* : **dhu-ī-n-* ansetzen.

Die bisherigen etymologieen von *dhiṣaṇā* — die ich nach dem dargelegten abweise — werden hier nur erwähnt: alle beziehen sich auf *dhā-* — in verschiedenen bedeutungen — und zwar 1) als desiderative bildung dazu, etwa 'gewähren wollen' (GRASSMANN Wb. 682. LUDWIG IV, 142); — 2) in der bed. 'setzen, legen'; zu *dhā-s-í-* f. 'stätte' (NEISSER Hillebrandt Festschr. 148 f.), also eig. 'unterlage' in sachlichem anschluss an HILLEBRANDT VM. I, 175 ff.; — 3) in der bed. 'festsetzen; satzung' u. dgl. zu l. *fēstus, fēriae,* o. *fiisnam* 'templum', l. *fanum,* arm. *dik'* 'götzen' (BARTHOLOMÆ BB. XVII, 108. 348. Stud. II, 85. IF. XII Anz. 28. KZ. XLI, 329. HÜBSCHMANN IF. X Anz. 45. WALDE LEW.[2] 271 f. BRUGMANN IF. XX, 365, vgl. Grdr.[2] II, 1, 262. 537).

Es bleiben noch ein paar worte über *dhiṣá* RV. I, 173, 8. IV, 21, 6 nachzutragen. BR. III, 960. B. III, 160 setzen ein *dhiṣ-* an, also instr. in der bed. 'mit aufmerksamkeit' (zu *dhī-*), während GRASSMANN Wb. 683 ein *dhisá* f. 'freigebigkeit; opferlust' (also als des. zu *dhā-*) aufstellt, und zwar will er des versmasses wegen *yád didhisá* herstellen (was nicht nötig).[1] LUDWIG II, 47. 98. V. 46. 86 hat resp. 'mit verlangen', 'mit sehnsucht', also = *dhiṣaṇā* laut seiner allgemeinen ansicht über die grundbedeutung dieses wortes; ähnlich Über d. neuesten arb. 86. OLDENBERG RVN. I, 172. 286 äussert keine bestimmte ansicht. Es lautet

I, 173, 8: *ēvá hi tē çáṁ sávaṇā samudrá*
ấpō yát ta āsú mádanti dēvī́ḥ
víçvā tē ánu jōṣyā bhūd gáuḥ
sūrī́ṁç cid yádi dhiṣá́ vḗṣi jánān

was ich übersetze: 'so sind nämlich zum glück deine spenden im (soma-)meere, wenn dir die wasser, die göttinnen, in diesen[2] sich des rausches freuen (oder fliessen). Deine kuh (dein milchtrank) kommt allem gleich, woran man gefallen hat, wenn du

[1] In der übersetzung (I, 129) an der zweiten stelle jedoch 'andachtsvoll'.

[2] Nach LUDWIG: den geschlechtern; aber weit eher, mit OLDENBERG RVN. I, 172, *dhiṣáṇāsu* (= *gṓṣu*), die in der einen oder andern weise als (symbolisch) anwesend gedacht waren (etwa durch die *dhiṣṇya*-altäre).

zu den *sūri*-leuten (opferanordnern) mit nahrungs- (zeugungs-) kraft kommst'.

IV, 21, 6: *dhiṣá yádi dhiṣaṇyántaḥ saraṇyán*
sádantō ádrim auçijásya gōhē
á durōṣáḥ pāstyásya hōtā
yō nō mahán saṁvaraṇēṣu váhniḥ

'wenn die zeugungskräftig (d. h. wohl soviel wie 'um zeugungskraft zu erlangen') Dhisaṇā-opfernden[1] eilen, indem sie sich auf den stein in Auçija's versteck setzen, dann der im hause weilende Hotar der heimstätte (Agni), (kommt) heran, der uns in den umhüllungen ein grosser fahrmann ist'. Es ist klar, dass vieles hier — wo weder PISCHEL VSt. II, 222 noch OLDENBERG RVN. I, 286 etwas annehmbares vorschlagen zu können geglaubt — nur vermutung ist. Ich denke jedoch, dass es sich um die anlegung des (oder der) opferfeuer seitens der nach dem späteren ritual die *dhiṣṇya* einnehmenden priester, die sozusagen auch als somawächter *(gandharva)* fungierten, handelt. Den instr. *dhiṣá* — schon von Sāyaṇa mit *dhiṣaṇayā* glossiert — betrachte ich als einen instr. resultativus. Es hat hier noch die appellative bedeutung von '(zeugungs-, vegetations-)macht', deren vertreterin eben die *dhiṣaṇā(s)* ist (sind). — Das vb. *dhiṣaṇyánt-* verhält sich formell zu *dhiṣ-aṇ-(ā)* wie *pṛtanyáti* zu *pṛtan-(ā)*, vgl. BARTHOLOMAE Stud. II, 85. O. KELLER KZ. XXXIX, 154. 160. 197. SÜTTERLIN IF. XIX. 563, die letzteren in zustimmung zu der sicher unrichtigen bedeutungsangabe b. BR. III, 962. B. III, 161.

IV. Açvamedha, Puruṣamedha und verwandtes.

Schlussbemerkungen.

Wir haben schon mehrmals anlass gehabt, das indische opfer Açvamedha zu berühren. Wir haben die tatsache gestreift, dass bei dem Açvamedha riten und mächte beteiligt sind, die geeignet sind, dies opfer vor allen andern zu einem allgemeingültigen nationalen opferfest zu machen (vgl. HILLEBRANDT Festgr. a. Böhtlingk 40 ff. EGGELING SBE. XLIV,

[1] D. h. 'fruchtbarkeitszauber übenden' resp. 'die Dhiṣaṇā(s) verehrenden'.

XV ff. v. NEGELEIN Das pferd im ar. altert. 90 ff. CHARPENTIER Kl. beitr. z. indoiran. myth. 45 u. ä.). Vor allem sind es der könig und seine gemahlinnen, die als handelnd neben den priestern auftreten, und zwar als vertreter der göttlichen mächte, denen das opfer gewidmet wird. Und wir haben grund für die annahme, dass diese göttlichen mächte eben solche sind, die vor andern über leben und wachstum in der welt walten, und zwar einerseits der höchste inbegriff männlicher macht und gewalt, sei es ursprünglich in einem menschenähnlichen oder tierartigen (z. b. ross-) gott verkörpert — die beiden richtungen gehen nebeneinander her — andrerseits weibliche fruchtbarkeitsmächte, die ihren prototyp, resp. ihr sammlungsresultat, in der mütterlichen erdgöttin haben. Wir können vermuten, dass beim Açvamedha, resp. Puruṣamedha, vor allem riten vorkommen sollen, die auf steigerung der generation und des wachstums bezug haben. Wir haben schon anlass gehabt zu vermuten, dass der Açvamedha (resp. Puruṣamedha) sehr viel altertümliches aus vorindischer zeit bewahrt hat. Es giebt guten grund für die vermutung, dass das rossopfer ein idg. erbe ist, und dass speciell das nordische zum Frøy-ritual gehörende rossopfer eben deshalb wesentliche züge mit dem Açvamedharitual gemeinsam hat. Wie das nordische Frøy-ritual ein in grossen zügen ausgeführter zauber für den jahreswuchs des landes (resp. der kultgemeinde) ist, so ist von vornherein dasselbe zu vermuten bezüglich des Açvamedha. Das ross ist zunächst ein symbol oder vertreter des für gesteigerte fruchtbarkeit und das glück des landes zu opfernden königs. Aber in letzter hand und im eigentlichen sinn ist das ross vertreter des als fruchtbarkeitsgott fungierenden sonnen- oder himmelsgottes. In dieser eigenschaft wird er vorgestellt als hinsterbend gegen den winter, um im frühling zu neuem leben und wirken wieder aufzuerstehen. In rossgestalt wird der gott so zu sagen als same in den erdschooss gelegt, um mit der mutter Erde das neue leben zu schaffen. Dies wird denn auch durch sehr eigentümliche, urwüchsige riten zum ausdruck gebracht, die der hauptsächliche gegenstand der folgenden auseinandersetzung bilden werden. Ich beabsichtige nicht, eine systematisch erschöpfende darstellung

der vorgänge beim Açvamedha zu geben; nur was für unsre aufgabe bedeutsam ist wird zur sprache kommen.[1]

Der skizzierte rahmen nach HILLEBRANDT Rituall. 149 ff. Das zum opfer auserwählte ross muss von besonderem werte sein ('tausend rindern gleich'), drei- oder vielfarbig, schnell, mit einem dunklen zeichen versehen oder dem zeichen des wagens *(kṛttikāñji)*, vorn schwarz, hinten weiss oder auch schwarzschekkig. Am anfangstag — am 8. oder 9. tage der lichten hälfte von Phālguna — wird zuerst eine quantität reis für die priester als Brahmāudana gekocht und ihnen samt viertausend rindern und 400 minen gold dargeboten. Dem könig, der einen goldschmuck angelegt hat und schweigen bewahrt, gesellen sich seine mit schmuck angetanen vier frauen zu, jede nach ihrem range begleitet von hundert mädchen verschiedener stände, von prinzessinnen, töchtern des adels (rājanya's), höheren beamten (von »Stallmeistern und gemeindehäuptern») etc. Abends nach vollzogenem Agnihotra lässt er sich am Gārhapatyaherde, sein haupt nach norden richtend, zwischen den schenkeln seiner zweiten frau, ohne die keuschheit zu verletzen, nieder; die andren frauen hintendrein. Am nächsten morgen erfolgt — nach verschiedenen spenden —, mit erlaubniss des Brahman das »binden» des pferdes mit einem speciell dazu zubereiteten strick *(raçanā)*, alles unter sprüchen. Darauf wird es an einem stehenden gewässer besprengt. Ein mensch

[1] Hierüber s. VS. 23, 18 ff. ÇB. 13, 2, 8, 1 ff. 5, 2, 1 ff. TS. 7, 4, 19, 1 ff. ĀpÇ. 20, 6, 15 f. TB. 3, 9, 6, 3—7. 5. Āp. Ç. 20, 17, 12. 17. 18, 4. MS. 3, 12, 20. 13, 1. KS. (Açv.) V, 4, 8; vgl. bes. OLDENBERG RdV. 356 f. 473 ff. HILLEBRANDT Rituall. 149 ff. CHARPENTIER Kl. beitr. z. indoir. myth. 45 f. v. NEGELEIN Das pferd im ar. altert. 90 ff. WZKM. XVI, 63 ff. WEBER IL.[2] 126. ISt. I, 183. V, 51. ZIMMER AL. 36 f. EGGELING SBE. XLIV, XV. 320 ff. 386 ff. KEITH TS. CXXXII ff. Die sūtra-stellen über den Açvamedha in toto (HILLEBRANDT Rituall. 149) sind KÇ. 20. Vāit. 36, 14—37, 8 (s. CALAND Vāit. S. 107 ff.). ĀpÇ. 20. Hir. 14. ĀÇ. 10, 6 ff. ÇÇ. 16, 1 ff. 18, 10 ff. LāṭÇ. 9, 9—11. — Ich bemerke hier ausdrücklich, dass die vorliegende abhandlung fertig geschrieben und bis zu diesem punkt gesetzt war, als mir KEITHS übersetzung von Tāittirīya Saṁhitā in die hände kam. Frühere citate sind im korrekturbogen eingetragen; spätere im mskpt. Speciell möchte ich hervorheben, dass KEITH TS. CXXXV und ich zusammengetroffen sind in der vergleichung des Açvamedharituals mit dem römischen opfer des sog. Octoberrosses *(October equus)*. Korr.-note.

von niederer herkunft, nach einigen ein hurer, nimmt einen »vieräugigen» (über den augen gefleckten) hund, tötet ihn mit einem knüppel aus Sidhrakaholz und lässt ihn auf einer matte unter dem pferde durchschwimmen: »Wer den renner töten will», lässt man den opferer sagen, »den bedrängt Varuṇa. Fort mit dem menschen, fort mit dem hund.»[1] Nach verschiedenen manipulationen mit dem pferd und mannigfachen spenden singt während der Prayāja's ein brahmane zu den klängen der Uttaramandrā selbstverfasste Gāthā's, die auf frühere opfer und Dakṣiṇā's sich beziehen[2] und am ende der 3. Iṣṭi flüstern opferer und Adhvaryu in das ohr des pferdes zu seiner entlassung den spruch »*vibhū* bist du durch die mutter — gehe dem fluge der Āditya's nach». Dann wird das pferd unter eine zahl von hundert (über 24 Jahr) alten pferden nach NO hinauszulassen unter geleit von je hundert jünglingen (adeliger geburt). Sie müssen ein jahr lang das ganz nach belieben umherschweifende ross vor gefahren, vor berührung mit stuten und ungeeignetem badewasser bewahren. — Nach der freigebung des rosses werden daheim südlich von der vedi goldene sitze aufgeschlagen, auf denen der Adhvaryu und Yajamāna, dieser umgeben von söhnen und angehörigen (ĀÇv. 10, 6, 10), sowie Hotar, Brahman, Udgātar platz nehmen. An den Hotar ergeht die aufforderung zum *pāriplava,* zur recitation der alten Ākhyāna's, die auf die vorbilder des königs in geschichte und sage hinweisen und in elftägigem turnus ein jahr lang wiederkehren. Am schluss des vortrags heisst der Adhvaryu jedesmal die lautenschläger »den opferer zusammen mit den königsṛṣi's» zu besingen; am südfeuer opfert er die auf die bewegungen des rosses bezüglichen *prakramahōmās* und im Āhavanīya nach sonnenuntergang die *dhṛtihōmās,* während denen ein lautenspieler aus dem kreise der Rājanya's drei von ihm selbst verfasste Gāthā's zu den klängen der laute singt, die anspielungen

[1] TS. 7, 4, 15. KS. V, 4, 4. MS. 3, 12, 1. VS. 22, 5. ĀpÇS. 20, 3, 12 f. KÇS. 20, 1, 38—2, 2. ÇB. 13, 1, 2, 9 (EGGELING SBE. XLIV, 279). TB. 3, 8, 4, 1—3. BÇS. XV, 5, 6. MÇ. 9, 1, 2. Die sollenne formel: *yó árvantam jighāṁsati tám abhyamīti váruṇaḥ* s. u.

[2] S. z. b. WEBER Vājas. Sanh. spec. 2, 208 ff. ISt. I, 166 f. BSB. 1891, 772.

auf frühere siege und die worte *ayudhyata, amuṁ saṁgrāmam ajayat* enthalten müssen (ÇB. 13, 4, 3, 5). Alle hier beschriebenen vorgänge wiederholen sich durch ein jahr (oder 6 monate oder weniger) täglich vom Utsarga des rosses an.

Nach ablauf der bestimmten zeit soll das zurückgekehrte ross geopfert werden. Das eigentliche opfer nimnt die Dīkṣā und die drei eigentlichen opfertage[1] ein, von welchen der 2te allgemeineres intresse hat. Zum *bahiṣpavamāṇa* begiebt man sich, in dem man das ross am schwanz berührt. Sein gewieher beim anblick von stuten, die man ihn zeigt, vertritt das Stotra KÇ. 20, 5, 4. Das ross wird nach norden hinweggeführt, der Udgātar lässt sich auf dem platz nieder und singt auf goldenem sitze das Açvavratasāman u. s. w. Mit drei anderen ebenfalls goldgeschmückten pferden spannt man das opferross an einen vergoldeten wagen (RV. I, 6, 1. VS. 23, 5) und fährt zu einem gewässer um es zu baden. Nach der rückkehr salben die ersten drei frauen des königs je nach ihrem range sein vorder-, mittel- resp. hinterteil und flechten ihm mit *bhūr, bhuvaḥ* resp. *svar* je 101 goldzierraten fest in mähnen und schwanz.[2] Dem ross wird der überrest eines nachts dargebrachten körneropfers angeboten, der ins wasser geworfen wird, wenn er nicht fressen will. Darauf beginnt eines der berühmten Brahmodya's, bei dem der Brahman dem Hotar und dieser dem Brahman uns z. t. aufbewahrte[3] rätselfragen aufzugeben pflegt.

An den dem feuer zunächst stehenden opferpfosten werden das ross, ein ungehörnter bock *(tūpara)* und ein *gomṛga* gebunden;

[1] *Sutyā*, s. EGGELING SBE. XLIV, 295 f.

[2] S. HILLEBRANDT Rituall. 151. v. NEGELEIN Das pferd im arischen altert. 122.

[3] Solche rätselfragen und antworten sind bewahrt in den ritualbüchern: VS. 23, 9—12. ÇB. 13, 2, 6, 9 (10)—17. KÇ. 20, 5, 20—22. TS. 7, 4, 18. KS. V, 4, 7. MS. 3, 12, 19 etc. (bei der weihung und ausschmückung des rosses). VS. 23, 49—61. ÇB. 13, 5, 2, 11—21. KÇS. 20, 7, 10—15. ÇÇS. 16, 5, 1—6. Lāṭy. 9, 10, 8—14 etc. (vgl. WEBER ISt. X, 118 f.). Vāit. 37, 1—3 (CALAND Vāit. S. 108 f.; vor der darbringung der *vapā*). Eine solche sammlung aus dem Rigveda ist I, 164. AV. IX, 9—10. TS. 7, 4, 18 e. f. (s. z. b. DEUSSEN Allg. gesch. der philos. I, 105 ff. OLDENBERG RVN. I, 157, wo weitere litt. citiert), s. EGGELING SBE. XLIV, XVII. KEITH TS. CXXXII. 614 f. — Ein *brahmōdya* ÇB. 11, 4, 1—16 (vgl. WEBER ISt. 117) ist übersetzt von GELDNER VSt. II, 185 ff. Vgl. noch BLOOMFIELD Rel. o. V. 216 f.

an das ross die seitentiere, an seine stirn ein bock mit schwarzem hals, an seine kinnladen eine schafmutter für Sarasvatī u. s. w.; im ganzen 17 tiere. Weiter eine grosse menge andrer opfertiere zwischen den Yūpa's. — Unter gewändern wird das ross erstickt. Die frauen umschreiten das verendete ross je dreimal von links nach rechts und rechts nach links, nach AÇ. 10, 8, 8 »es (mit den gewändern) fächelnd, ihre r. haarflechten hinaufbindend und die anderen auflösend(?), den linken schenkel schlagend». Die Mahiṣī, erste königin, begiebt sich in seine nähe, beide bedeckt man mit einer hülle, und die frau legt des pferdes glied in ihren schooss,[1] während der opferer einen darauf bezüglichen spruch hersagt. Adhvaryu, Brahman, Udgātar u. a. unterhalten sich mit den mädchen und frauen, deren gefolge sich beteiligen oder auch allein antworten kann, mittels der VS. 23, 22 ff.[2] angeführten zoten.

Ist die Mahiṣī aufgestanden, so geht man mit dem zerlegen des rosses vor. Die drei frauen deuten den weg des messers an. Das pferd wird mit dem *anuvāka* VS. 23, 39 zerlegt; sein fett nehmen sie zur bereitung der *vapā*, das blut wird gekocht. Vor der darbringung der *vapā* findet aufs neue ein *brahmōdya* (s. oben) zwischen Hotar und Adhvaryu, Brahman und Udgātar, Yajamāna und Adhvaryu statt. Der übrige teil des rosses wird gebraten, das blut in ein *gōmṛga*hals-, ein pferdehuf- und in ein eisernes gefäss verteilt und geopfert.

Jeder tag kann sein besonderes bad haben, es genügt aber auch das am 3. tage. Am ende der *avabhṛthēṣṭi* des letzten tages opfert der Adhvaryu auf das haupt eines ins wasser getauchten gelbäugigen, kahlköpfigen und noch mit anderen eigenschaften versehenen mannes »*jumba-*

[1] Diese stelle ist oben (s. 90 f.) ausführlicher behandelt (VS. 23, 18 ff. ÇB. 13, 2, 8, 3 ff. TS. 7, 4, 19 f. TB. 3, 9, 6 ff. KS. V, 4, 8 f. MS. 3, 12, 20. 13, 1 etc. KÇS. 20, 6, 12—21. ÇÇS. 16, 3, 34 ff. ĀÇS. 10, 8, 9—13. Āp. ÇS. 20, 17, 12 f. BÇS. 15, 29, 30. MÇS. 9, 2, 4. LÇS. 9, 10, 1—4). — Vgl. noch v. NEGELEIN Das pferd im ar. altert. 137.

[2] ÇB. 13, 2, 9, 6 ff., vgl. Vāit. 36, 30 f. (CALAND 108) u. s. w. Nach dieser stelle soll auch die favorite des königs *(Vāvātā)* wie früher die *Mahiṣī* sich zum ross hinlegen. — Vgl. noch WEBER ISt. X, 119. OLDENBERG RdV. 475.

kāya svāhā!» (s. unten).[1] Ist der opferer aus dem bade gestiegen, dann gehen, ohne erst die sonst notwendigen Vrata's vollzogen zu haben, schwere übeltäter hinein und werden, durch die heiligkeit des Açvamedhabades von ihren sünden rein *(açvamēdhapūta)*.

Der Açvamedha gehört einerseits zu den am meisten entwickelten und mit detailliertem beiwerk ausgestatteten kunststücken des indischen opferwesens; und es lässt sich freilich hören, dass er insoweit zu den verhältnissmässig jüngeren bestandteilen des indischen ritualgebäudes gehört. Andrerseits aber kann kein zweifel sein, dass er bestandteile enthält, die zu den allerältesten des indischen, ja wahrscheinlich indogermanischen, kultusbestandes gehören. Eben die urwüchsigen, höchst primitiven vorgänge, wie das hinlegen der Mahiṣī (ev. auch der Vāvātā) zum getöteten ross, die dabei gewechselten zoten u. s. w., sind der art, dass sie unzweifelhaft mit zu den allerfrühesten anfängen des zauber- und opferwesens unsrer volksstammes zählen müssen.

Es ist in dieser hinsicht bemerkenswert, dass wir im Rigveda — freilich unter den jüngeren bestandteilen — deutliche anzeichen eines ziemlich entwickelten Açvamedha-rituals haben (RV. I, 162–164, wovon der letzt genannte hymnus sicher dazu zusammengestellt war, um als material für das *brahmōdya* zu dienen). So heisst es von demselben in den ritualbüchern, dass es ein *utsannō yajñas* sei (TS. 5, 4, 12, 3. ÇB. 13, 3, 3, 6, vgl. auch TS. 5, 3, 1, 1. ÇB. 2, 5, 2. 8.), d. h. obsolet, nicht so viel oder so oft ausgeführt, natürlich weil es teils wie das Mahāvrata (s. ÇÇS. 17, 6, 2, s. oben)[2] so urwüchsig obscöne riten enthält und deshalb in specifisch brahmanischen kreisen vielleicht nicht sonderlich bebiebt war, teils weil es einen so grossen

[1] Über die sündentilgende kraft des Açvamedha vgl. OLDENBERG RdV. 408. HILLEBRANDT Rituall. 152. v. NEGELEIN Das pferd im ar. altt. 93.

[2] Zur bed. von *utsanna-* s. HILLEBRANDT Sonnenwendf. 42. EGGELING SBE. XII, 407. XLIV, XVI. 334. 591. Vgl. KEITH ZDMG. LXVI, 729. TS. CXXXII. 418. 439, dem ich nicht beistimmen kann; vor allem passt seine übersetzung (im anschluss an Bhāskara) 'extensive, of great extense' gar nicht ÇÇS. 17, 6, 2. — Die stellung des Açvamedha in den vedischen texten, worüber EGGELING SBE. XLIV, XV ff. KEITH TS. CXXXII f., ist aus den im texte erwähnten verhältnissen erklärlich.

aufwand von tieren und andren opfergegenständen erforderte, dass es nur selten zur ausführung gelangte.

Und zwar nur in Kṣatriyakreisen von königen und im namen des ganzen volkes.[1] Es ist ein ausgesprochen königliches opfer und hat sich als ein specifisch nationales, den ganzen stamm, das ganze volk betreffendes, opfer entwickelt. Dieser universelle charakter haftet meiner ansicht nach demselben seit indogermanischer zeit an. Schon damals war ein opfer in seinen umrissen entwickelt, das den könig-gott zum mittelpunkt hatte und behufs allgemeinen jahreswuchses des stammes, volkes oder landes ausgeführt wurde.

Das alter der grundlage des Açvamedha wird m. e. durch verwandte, soviel ich sehen vermag, auf denselben ursprung zurückgehende zauber- und opfergebräuche, die bei andren indogermanischen völkern vorkommen, erwiesen; ich nenne hier vorzugsweise das altrömische Octoberross und das nordische Frøy-ritual.

Die hervortretendsten (konstitutiven) züge im Açvamedha-ritual, von denen vorausgesetzt werden kann, dass sie zum ursprünglichen inventar gehören, sind: 1. Das jahrelange freie umherstreifen des zum opfer erlesenen rosses unter stetem geleit von vornehmen jüngligen. Die specielle rolle, die der *rathakāra* (der wagenmacher[2]) — im indischen ritual nur ein vorübergehendes moment — spielt, indem die aufwartenden bei einem solchen ihre wohnung nehmen sollen, scheint darauf hinzudeuten, dass etwa wagen-rennen, wenigstens fakultativ, zum ursprünglichen repertoir gehörte. Dies jahrelange umstreifen — wie der umzug im Nerthus-ritual und im Frøy-ritual (s. unten) — war wohl ursprünglich eine art zauberakt, der auf sympathische wirkung auf die fruchtbarkeit des landes (der erde) berechnet war. Ein andrer rest davon kann die vorschrift des rituals sein, dass das ross vor dem opfer an einen vergoldeten wagen gespannt und dann (vielleicht mit dem wagen) in einem gewässer gebadet werden soll. 2. Ganz unzweifelhaft ist das opfer selbst ein gross angelegter fruchtbarkeitszauber: die opferung des

[1] Vgl. HILLEBRANDT Festgr. a. Böhtlingk 40 ff. EGGELING SBE. XLIV, XV ff. v. NEGELEIN Das pferd im ar. altert. 91 ff. (dem ich doch mehrfach widersprechen muss). CHARPENTIER Kl. beitr. 47.

[2] Über dessen bedeutung und aussehen s. WEBER ISt. XVII, 198.

in rossgestalt erscheinenden fruchtbarkeitsgottes. Die begleitenden handlungen beweisen das zur genüge. Wie der könig symbolisch den gott vertritt, so vertritt die erste königin *(Mahiṣī)* die Erdgöttin. Durch die hinlegung der Mahiṣā zum getöteten rossgott und die manipulationen mit dem pferdeglied — solche sind durch die zotensprüche angedeutet — wird die zauberabsicht erhärtet. Hierdurch wird offenbar beabsichtigt, die zeugungskraft des pferdegottes auf die die Erde *(gnā)* symbolisch darstellende Mahiṣī wirksam und eo ipso dieselbe zeugungskraft sowohl der erde wie den menschen nutzbar zu machen (s. weiter unten). 3. Einzelzüge von lustrativem, resp. medicinischem charakter sind z. b. das baden des pferdes, das kochen des blutes, das abschneiden des schwanzes, alles vorgänge, die auch anderswo vorkommen als disjecta membra eines einheitlichen ritus oder als fakultative riten. 4. Ein speciell markanter zug tritt in den rätselfragen und antworten (Brahmodya) hervor, sowie in den obscönen wechselreden zwischen den priestern und dem frauengefolge bei dem rituellen maskierten coitus des pferdegottes und der Mahiṣī. Andre bestandteile werden unten besprochen.

Zunächst möchte ich nun vermuten, dass das altrömische Octoberrossritual aus derselben quelle geflossen ist wie der Açvamedha. Dieses bei Festus und Polybius urkundlich bezeugte und von MANNHARDT Mythol. forsch. 156 musterhaft behandelte opfer spielte sich in folgender weise ab. Am 15 October fand alljährlich auf dem Marsfelde ein wettrennen statt, das rechte pferd des siegreichen zweigespannes wurde dem Mars für heilig erklärt und wegen des glücklichen ausfalls der ernte geopfert, worauf man den kopf vollständig abhieb und mit einem kranze von broden schmückte. Um den besitz des hauptes hatte sich in früherer zeit sofort zwischen einwohnern zweier quartiere der römischen altstadt, der Sacra via und der Subura, ein hitziger kampf erhoben. Behielten die Sacravianer die oberhand, so hefteten sie das rosshaupt an die wand des alten königshauses. Siegten die Suburaner, so brachten sie es an dem Mamilischen turme in ihrem stadtteile an. Der schwanz wurde abgehauen und in so eiligem lauf zur Regia getragen, dass daraus noch das warme blut auf den herd derselben trop-

fen konnte. MANNHARDT fährt fort: »das geschah wohl zur zeit des Augustus, da es nach einigen andeutungen des Ovid und Properz wahrscheinlich ist, dass das dem Octoberrosse *(equus curtus)* entströmte aufgefangene und geronnene blut am 21. April von den Vestalinnen mit der asche der 6 tage vorher am Fordicidienfeste zu ehren der Tellus verbrannten ungeborenen kälber vermischt und dem volke zur benutzung bei den gebräuchen des Palilienfestes ausgeteilt wurde».

Alles charakterisiert das römische wie das indische opfer als ein fruchtbarkeitsopfer. Der gegenstand des opfers ist in beiden fällen das ross. Ein wettrennen war in Rom eine haupthandlung; dass das ursprüngliche opfer wenigstens fakultativ damit verbunden war, ist an sich wahrscheinlich; jedenfalls eine art umzug, wie er beim Frøyritual üblich war. Die manipulation mit dem schwanz ist beim Açvamedha nur noch als unbedeutendes relikt bemerkbar. Von einem andren indischen opfer ist das schwanzmotiv besser erhalten. Bei dem altindischen tieropfer findet bei der zerstückelung des tieres ein vorgang statt, der offenbar einen fruchtbarkeitszauber darstellt. Der schwanz des tieres wird nämlich zur seite gelegt, um den götterfrauen *(gnās)* geopfert zu werden *(patnīsaṁyāja)*, vgl. WEBER ISt. X, 546. SCHWAB Das altind. tieropfer 135. HILLEBRANDT Rituall. 124. Dieser gebrauch ist analog und verwandt mit den von MANNHARDT Myth. forsch. 164. 191 erwähnten volksbräuchen (vgl. auch HEUSLER ZVfVk. XIII, 28 f.). Der schwanz vertritt bisweilen in fruchtbarkeitsriten das männliche glied (vgl. MANNHARDT Myth. forsch. 185 ff. 191. M. OLSEN Bergens Museums Aarbog 1909 n. 7, 22. Norges Indskr. II, 655). In Indien wird dies nicht abgeschnitten, was bei ähnlichen riten anderswo der fall ist (s. über *Vṛṣaṇḍáttr* u.). Der schwanz wird über den winter bewahrt, um die fruchtbarkeitspotenz bis zum frühling zu erhalten, wie im Norden der phallos des rosses, s. u. Dass das blut eine magisch-medicinische rolle spielt sowohl in Indien und Italien wie im Norden, ist nur zu erwarten.

Ich habe schon angedeutet, dass der Açvamedha sicher aus vorindischer, ja wahrscheinlich indogermanischer, zeit herstammt. Dies geht hervor sowohl aus den grobprimitiven ma-

nipulationen im allgemeinen, die dem opfer anhaften, wie aus den sonderbar nahen übereinstimmungen, die zwischen dem Açvamedhaopfer und dem altnordischen pferdeopfer (z. b. in Upsala) bestanden haben.[1]

Wie das Frøy-opfer (resp. die Frøy-opfer) in Upsala in allen seinen einzelheiten sich gestaltet hat, wissen wir nicht und können es nimmer wissen. Aber man ist berechtigt aus verschiedenen hie und da in der litteratur niedergelegten notizen über einzelne vorgänge wenigstens einige umrisse zu rekonstruieren zu suchen. Vor allem ist das herbst- (resp. mittwinter-) opfer zu berücksichtigen, das als das eigentlich nationale hauptopfer anzusehen ist. Wir wissen, dass pferde geopfert wurden (vgl. Adam von Bremen 4, 24)[2], aber auch menschen (sklaven) als vertreter des königs oder der könig selbst als vertreter der vegetations- und fruchtbarkeitsgottheiten, die im priapischen Frøyr (Ullr) ihren ursprünglichsten und vornehmsten repräsentanten hatten. Wie im indischen Açvamedha ursprünglich die vegetationsgöttinnen (die Erde, Aditi, die *gnās* = *patnīs* u. s. w.) und der grosse absterbende vegetations- und totengott Varuna im mittelpunkt der begehungen standen, repräsentiert durch die königin (Mahiṣī) oder königinnen und den pferdegott, resp. einen menschen als vertreter des königs; so standen wohl ursprünglich im nordischen opfer *Ullr(-Frøyr)* und die *dísir* (s. u.) in ebendemselben verhältniss zu einander und zu dem opfernden volk. Ich glaube, wir sind berechtigt, die disjecta membra des Frøyopfers mit hülfe des freilich sekundär mit einer fülle priesterlichen beiwerks ausgestatteten Açvamedha zusammenzufügen und zu ergänzen.

Folgende hauptmomente kommen in betracht, um unter eins vereinigt zu werden: 1. Ein feierlicher, längere zeit dauernder umzug der beteiligten personen (mit dem zu opfernden pferd,

[1] Am ausführlichsten über pferdekultus und pferdeopfer v. NEGELEIN Das pferd im arischen altertum (Teutonia 2), 1903, 15. 90 ff. ZVfVk XI, 408 ff. und speciell im Norden zuletzt, soviel ich weiss, HEUSLER ZVfVk. XIII, 30. SCHÜCK Studier i nord. litteratur- och religionshistoria II, 163 ff. LEVANDER ATfSv. 18, 3, 33 ff.; vgl. HELM Altgerm. religionsg. I, 312—323. — Bei den lappen entlehnt, vgl. OLRIK DSt. 1905, 39 f.

[2] Dem Frøyr waren pferde geheiligt, die im geweihten umkreis seines tempels gehalten wurden (s. v. NEGELEIN Das pferd 15. 145 ff. m. litt.).

resp. pferden); oder auch nur ein umzug des gottes und der göttin nach art des Nerthusumzuges oder der unten zu erwähnenden Gunnar Helmings-episode (Flat.-b. I (1860), 337 f.). Dieser bestandteil kann zweifelsohne mit dem einjährigen rituellen umstreifen des rossgottes in dem Açvamedha zum zweck, dem lande (dem boden) die fruchtbarkeitsmacht desselben zu verleihen (s. hierüber weiter unten), verglichen werden. 2. Die eigentliche opferung des rosses mit burlesk-derben manipulationen mit dem phallos sowohl im indischen Açvamedha (s. oben) wie im Norden (s. sogleich über *Vǫlsaþáttr*). 3. Die damit in verbindung stehenden wechselreden und -lieder, die sowohl in Indien wie im Norden mit diesen manipulationen verbunden waren.

Diese zwei letzteren punkte werden hier etwas ausführlicher besprochen werden, im anschluss an ein referat über den sogen. *Vǫlsaþáttr* (Flat.-b. II (1862), 332 ff.).

Es wird in diesem abschnitt der Saga Olafs des Heiligen berichtet, dass im nördlichen Norwegen ein bauer lebte mit seinem weib, einem sohn und einer tochter, einem sklaven und einer sklavin. Der bauer hatte ein pferd, das starb. Als der sklave bei dem schinden des pferdes den phallos wegwerfen wollte, nahm ihn der bauernsohn und überreichte ihn dem weibsvolk. Das bauernweib nimmt ihn, streicht ihn ab, wickelt ihn in ein leinenes tuch ein und legt auf ihn lauch und andre pflanzen, damit er nicht verfaule; sie legt ihn in ein kästchen. Während des herbstes holt sie den phallos *(vǫlse)* hervor, und jeden abend verehrt sie ihn, glaubt ihn ein gott zu sein und verleitet ihren mann und ihre kinder und das ganze haus zur selben irrglaube. *Ok með fjándans krapti vex hann svá ok styrknar, at hann má standa hjá húsfreyju, ef hon vill,* und jeden abend trägt sie ihn in das zimmer und singt zuerst selbst ein liedchen, legt ihn danach in den schooss des bauers, der auch ein lied singt, wonach das glied zu jedem der anwesenden überliefert wird, von denen jeder ein liedchen singt.

König Olaf, der von diesen heidnischen ceremonieen kenntniss bekommen, kommt dorthin und wohnt mit zwei begleitern den ceremonieen bei, wobei das weib des bauers mit dem *vǫlse* eintritt, vor den bauern geht, die tücher von ihm reisst, ihn in den schooss des bauern setzt und singt:

Aukinn ertu, Vǫlsi!
ok upp um tekinn
líni gœddr
en laukum studdr.
þiggi Maurnir
þetta blœti
en þú bóndi sjalfr,
ber þú at þér Vǫlsa!

»Kräftig bist du geworden, Volsi! und hervorgeholt, ausgestattet mit leinwand und gestützt mit lauch. Maurnir möge dies opfer entgegennehmen, aber du bauer selbst, nimm du zu dir den Vǫlsi!» Als so der Vǫlsi nach der reihenfolge zum sohn, zu der tochter, zum sklaven und zur sklavin, die alle charakteristische lieder singen, überreicht worden ist und zuletzt zu den begleitern des königs und zum könig selbst überliefert, wird er von dem letzteren dem hofhund vorgeworfen.[1]

Dass es sich hier um eine alte, noch in christlicher zeit fortlebende generationsceremonie handelt, kann nicht zweifelhaft sein, und die einwände von KAUFFMANN AfR. VIII, 128 sind unbegründet. Es kann auch kaum bezweifelt werden, dass diese derb grotesken ceremonieen aus einem alten rossopfer stammen, das im grunde mit dem Frøy-opfer in Upsala identisch war.[2] Vielleicht ist eben *Maurnir (Mǫrnir)* nur ein kurznamenartiges noa-wort für *Frøyr,* 'der schwert-, d. h. der priap-gott' (vgl. HEUSLER ZVfVk. XIII, 35. M. OLSEN Bergens Museums Aarbog 1909 n. 7, 23 ff. Norges Indskr. etc. II, 656 ff.; ganz

[1] Ausführlich ist diese anekdote litterarisch behandelt von HEUSLER ZVfVk. XIII (1903), 24 ff. HEUSLER u. RANISCH Eddica minora XCV ff. M. OLSEN Bergens Museums Aarbog 1909 n. 7, 23 ff.; vgl. auch SCHÜCK Stud. i nord. litt.- och rel.-hist. II, 174 f. — Zur korr. bemerke ich, dass kürzlich die stelle eingehend behandelt ist von M. OLSEN Norges indskrifter med de ældre runer II, 652 ff., wesentlich identisch mit der darstellung in Bergens Museums Aaarbog a. o. Und ganz besonders hat er die attribute leinwand und lauch, womit der phallos ausgestattet ist, in zusammenhang mit einigen urnordischen inschriften gebracht.

[2] Über ähnliche — wahrscheinlich entlehnte — erscheinungen bei den lappen s. schon FRITZNER Norsk historisk tidskr. IV (1877) 207 f.; weitres b. HEUSLER ZVfVk. XIII, 29 f. (wozu jetzt M. OLSEN Norges indskr. II, 654 ff.).

anders, mir unwahrscheinlich, v. UNWERTH WuS. II (1911), 161 ff.).[1]

Es fällt in die augen, wie nahe die ceremonieen des Açvamedha, die in dem hinlegen der Mahiṣī zum toten ross und die aptierung von dessen phallos an ihren schooss — wie sie sich aus den sehr derben zoten der ritualtexte ergiebt — bestehen, sich mit den im Vǫlsaþáttr beschriebenen vorgängen berühren — so nahe, dass man fast notwendig an eine gemeinsame vorgeschichtliche grundlage denken muss. Und besonders möchte ich die aufmerksamkeit lenken auf die eigentümliche analogie zwischen den offenbar sehr altertümlichen rätselfragen und -antworten bei dem indischen Açvamedha *(brahmōdya)* sowie den sprüchen, mit denen der opferer die anlegung des phallos begleitet, und endlich den zoten, womit das gefolge sich unterhält einerseits und den liedchen andrerseits, womit das jedesmalige überreichen des *vǫlse* im Vǫlsaþáttr geschieht. Zudem sind nun die VS. 23, 22 f. verzeichneten zoten zu vergleichen mit der nachricht von Adam von Bremen 4, 24 über die opferung von pferden in Upsala, nämlich dass sie von *neniae multiplices et inhonestae ideoque melius reticendae* begleitet waren.

Ich kann nicht umhin in diesem zusammenhang einige weitre nachrichten aus Nordeuropa anzuführen, die darauf hinzudeuten scheinen, dass wir in gewissen hochzeits-gebräuchen reste vor uns haben eines ursprünglichen fruchtbarkeits-

[1] Wie *mǫrnir* sowohl 'schwert' und 'phallos' wie 'phallosgott' ist, so ist *vǫlse* 'phallos' und 'phallosgott' identisch mit Frøyr, resp. *Fricco* bei Adam v. Bremen. Über das verhältniss des *Vǫlsungr* und der *Vǫlsungar* zu diesem *Vǫlsi (Vǫlski)* s. FRITZNER Norsk hist. tidskr. I, 181. DETTER u. HEINZEL PBB. XVIII, 552 f. Die daselbst (vgl. v. GRIENBERGER ZfdA. XXXVII, 309. MUCH Festgabe f. HEINZEL 275 f., noch anders FRITZNER N. hist. tidskr. I, 181) vorgeschlagene etymologie ist falsch. Die grundform **walusan-* geht zurück auf ein idg. **u̯olu-s(o)-* : g. *walu-* (vgl. HELLQUIST AfnF. VII, 148. 156) = s. *manu-ṣ-* : *manu ;* zu **u̯el-* 'sich drehen, runden', wozu norw. d. *vols* m. 'valseformig bylt; klædesrulle'; *volsen* 'rund og tætvoxen', *volsungje* m. 'stor dukke', *vouse, vousi* m. 'tyk langstrakt muskel; tyk figur' (s. Ross Ordb. 917). Der *-s-*st. **u̯olu̯-es-* auch in g. *walwis-ōn* 'sich wälzen'. — Die beliebte zusammenstellung von *vǫlse* mit φάλλος (z. b. — als alternativ — HELLQUIST AfnF. VII, 148. 156. NOREEN UL. 180 zweifelnd) ist aufzugeben. — Über phallische fruchtbarkeitsgötter s. besonders M. OLSEN Hedenske kultminder i norske stedsnavne I. 250 ff. (und jetzt Norges indskr. med de ældre runer II, 652 ff. 702 ff).

zaubers, der mit ähnlichen zoten und reimereien verbunden war wie die phallosmanipulationen beim Açvamedha und die *vǫlse*-verehrung beim ursprünglichen Frøy-ritual im Norden. M. OLSEN hat in dem öfters citierten aufsatz Bergens Museums Aarbog 1909 n. 7, 23 ff. (Norges Indskr. etc. II, 654 ff.) eine nachricht von J. JAKOBSEN zu HAMMERSHAIMBS Færöisk Anthologi II, 45 bezüglich des aus dem irischen entlehnten färö. *drunnur* 'das rumpfstück mit schwanz eines tieres' mitgeteilt. Bei heiratsfesten auf den Fær-øern ist es noch heutzutage gebrauch, einen solchen *drunnur* mit bandbekränztem schwanz während der mahlzeit ringsum zu den gästen gehen zu lassen, damit jeder von diesen darüber etwas reimen möchte. Aus HAMMERSHAIMB Folkelivsbilleder II, 410 geht weiter hervor, dass der *drunnur* von dem oberkoch gebracht wurde und dass man während der ceremonieen in der kirche sehr besorgt war, gegen hergewohnte sitte zu verstossen: »tí tá vistu tey sær, at slíkt varð ikki niðurlagt, men haft á lofti við borðið til stuttleika, tá ið drunnurin, prýddur við litaðum bondum, var framborin av høvuðskokkinum við skemtingarímu til gestirnar at yrkja yvir; — eingin, sum drunnurin var settur fyri, kundi skjóta hann frá sær til ein annan við borðið, fyrr enn hann hevði loyst seg við at siga okkart, sum bar í rím». Dazu stimmt was Highland Soc. Dict. unter *dronnuinn* sagt: »A rump, the Bard's portion of the mutton, on receiving of which any one is obliged to compose a verse»; und A Gælic Dict. II, 363 hat unter *dronn* folgende bemerkung: »At weddings, the man to whom the *dronn* would come, was obliged to make a verse, or *an dubh chapall* [»das schwarze pferd»] would be on him».

Wir können vielleicht jetzt diesen teil des ursprünglichen grossen herbstopfers rekonstruieren. Als das pferd — als vertreter des grossen vegetations- und wechselgottes — im herbst in der erde geopfert wird, um mit sich selbst (resp. mit seinem absterben) seine macht zur aufbewahrung zu übergeben, sollte parallell sein generationsglied wirksam gemacht werden, und zwar 1) sogleich nach dem ableben des rosses: dies geschieht durch die manipulationen der ersten königin im Açvamedha. Vielleicht kam auch so etwas bei dem grossen Frøy-opfer vor — wir haben ja überhaupt keine fortlaufende, ins detail gehende be-

schreibung dieses opfers —; vielleicht kam diese manipulation auch vor bei der einfacheren bauernceremonie, von der wir eine situation durch den Vǫlsaþáttr kennen gelernt haben.[1] 2) Der phallos wurde dann den winter über bewahrt und zwar womöglich konserviert, um seine generationsmacht unversehrt wirken zu lassen, bis sie im frühling als erneuert zu sehen war. Diese vorstellung wirkt nach in Rom *(October equus)* und vor allen im Norden, wie es sich eben aus dem Vǫlsaþáttr ergeben hat. Sowohl in dem einen wie in dem andern falle wurde die ceremonie begleitet von sprüchen in verschiedener form. — Im übrigen wird es zweckmässig sein, das weitre im zusammenhang mit dem Puruṣamedha zu besprechen, der so zu sagen eine zwitterform des Açvamedha ist. Da wird erörtert werden, welcher gott in mitte steht sowohl vom Açvamedha wie vom Puruṣamedha.

Mit dem Açvamedha nahe verwandt war der Puruṣamedha. Es ist wahrscheinlich, dass diese beiden opfer auf einander einfluss geübt haben, da die vorgänge in vielen punkten so ähnlich sind. Dass aber alles detail — und speciell das opfer eines menschen — reines phantasieproduct sei, dem rossopfer nachgebildet, wie OLDENBERG RdV. 365 f. nach anderen[2] meint,

[1] Derselbe gebrauch scheint auch in Griechenland vorgekommen zu sein nach einigen notizen, auf die EITREM Die göttl. zwill. 26 aufmerksam gemacht hat. Wir haben in Athen einen ort Παρ'ἵππον καὶ κόρην, der auf eine kultgeschichte hinweist: eine tochter des Kodriden Ἱπομένης, die ein bürger verführt hatte, sei mit einem pferde dort lebend begraben und vom pferde aufgefressen worden (vgl. Aeschin. u. Timarch § 182. Kallim. mit dem namen der jungfrau Λειμωνίς, Herakl. Pont. Λειμώνη, Nikol. Dam. FHG. III, 386). Bei Phot. heisst es: τὴν θυγατέρα καθεῖρξεν ἐν χώρᾳ τινὶ μεθ' ἵππου μαινομένου διότι λαθραίᾳ μίξει τὴν παρθενίαν αὐτῆς ἐλυμήνατο, καὶ ὁ ἵππος τὴν θυγατέρα βορὰν ἐποιήσατο. »Also mit dem ἵππος hat das mädchen umgang gehabt, und sie müssen beide zusammen sterben» fügt EITREM hinzu, der auch noch weiter OLDENBERG RdV. 473 ff. citiert.

[2] Z. b. COLEBROOKE Ess. I, 55. SCHWAB Tieropfer XX. KEITH TS. CXII. — Es beziehen sich diese auf die *Çunahçēpa*-legende (Āit. B. 7, 13—18. ÇB. 1, 2, 3, 6, s. M. MÜLLER ASL. 108 ff. HAUG AB. II, 460 ff. ROTH ISt. I, 475 f. II, 112 ff. JOHANSSON Främmande religionsurkunder II, 76 ff u. a. — Die legende schon im RV. bekannt, vgl. I, 24, 11—13. V, 2, 7); *agnicayana* (KÇ. 16, 1, 8, 14. ÇB. 7, 5, 2, 17); *rājasūya* (Āit. B. 7, 15. ÇÇ. 15, 20, 14, vgl. die *Çunahçēpa*-leg.); *açvamēdha* (ÇC. 16, 18, 18—20 etc.; s. u.); ev. *mahāvrata* (WEBER IStr. I, 64); *agniṣṭōma* (Kāṭh. 29, 8, vgl. TS. 6, 6, 4. 4. MS. 4, 7, 9. VS. 6, 6 — in letzterem text keine hostie für den 12 *yūpa*).

ist schlechterdings schon aus den erwägungen bei WEBER ZDMG. XVIII, 262 ff. = IStr. I, 54 ff. Rājas. 47. 52. Verz. II, 529, 19. ISt. X, 348. Berl. Sitz.-ber. 1891, 775 ff. HILLEBRANDT VM. III, 32. Rituall. 153. Altindien 92 f. EGGELING SBE. XLIV, XVII f. XXVIII. XXXIII ff. XLI f. HARDY V.-br. per. 159 f. v. NEGELEIN Das pferd i. ar. altert. 93 ff. u. a. unmöglich. Dass wirklich menschenopfer in vedischer oder jedenfalls vorvedischer zeit — dann aber mit deutlichen reminiscenzen und rituellem accessoir in die vedische zeit hinübergenommen, aber bezüglich des geopferten gegenstandes etwa umgewandelt, sozusagen als menschenopfer nur markiert — vorkamen, wird man schliessen müssen aus ähnlichen vorgängen bei andren indogermanischen völkerfamilien, vorgängen, die rituell so fest und charakteristisch sind, dass sie als eigentümliches inventar eines indogermanischen opferwesens mit menschenopfer angesehen werden müssen.[1]

Es ist hier nicht meine aufgabe, allen oder gar den unleugbarsten zeugnissen dieses indogermanischen im altinschen opferwesen noch fortlebenden opfers nachzugehen (vgl. VS. 30, 5—22. ÇB. 13, 6, 1—2, 20. KÇ. 21, 1. Väit. S. 37, 9—38, 9. ÇÇ. 16, 10 f. TB. 3, 4. Āp. Ç. 20, 24, 5).[2] Ich werde nur ein paar züge besprechen, die im allgemeinen signifikant sind und gleichzeitig dazu angetan zu zeigen, dass auch dies opfer in ganz hervorragendem maasse ein fruchtbarkeitsopfer war, jedenfalls erst sekundär ein sühnopfer wurde.

ÇB. 1, 2, 3, 6 kannte eine schematische abstufung der verschiedenen beim opfer vorkommenden (lebenden) opfergegenstände, sowie ihre symbolische ersetzung resp. umwandlung in gleichwertige unblutige opfergegenstände (vgl. M. MÜLLER ASL. 419 f. WEBER IStr. I, 55). Obenan steht der mensch *(puruṣa)* als opfertier; danach kommt das ross u. s. w. Und es

[1] Betreffend die griechen und römer vgl. SCHWENN Die menschenopfer bei den griechen und römern (Religionsgesch. versuche und vorarbeiten XV, 3, 1915). Fürs germanische altertum vgl. MOGK Die menschenopfer bei den germanen SA. XXVII, 603 ff. — Übrigens vgl. POHLENZ N. Jahrb. 1916, 564 f. 572. FRAZER Gold. Bough[3] V, 1, 23 f. 253 ff. VII, 2, 24 ff. EITREM Die göttl. zwill. 29. 58 f. 69. 75. 87 f. Hermes und die toten 7. 55. MANNHARDT Myth. forsch. 169. SCHÜCK St. i Ynglingatal 154 u. s. w.

[2] Über die theoretische ausformung des Puruṣamedha (bes. i. ÇÇ. u. Väit. S.) s. HILLEBRANDT Rituall. 153. EGGELING SBE. XLIV, XL ff.

ist nicht zu verkennen, dass darin eine erinnerung an das einstige vorkommen von menschenopfer steckt. Es hat sicherlich von alters her neben einander sowohl ein Puruṣamedha wie ein Açvamedha bestanden, obwohl nicht in der ausbildung und detaillirten ausschmückung der späteren (Sūtra-)zeiten. Sicher sind die beiden opferverrichtungen Puruṣamedha und Açvamedha — um uns hier auf diese beiden zu beschränken — mannigfach kontaminiert und nach einander umgemodelt resp. schematisch uniformiert worden. Als ein solcher uniformierungszug ist wohl folgendes zu betrachten. Nach ÇÇ. 17, 10 ff. u. s. w. soll sich zu dem geopferten mann nach seinem opfertod die *maḥisī* des opfernden in gleicher weise wie zum pferde hinlegen, was natürlich die übertragung der fruchtbarkeitskraft auf die königin — ebensowie bei dem Açvamedha — bezweckt (z. RV. X, 18, 8 s. u.). Es kann daher sehr schwierig sein auszuscheiden, was ursprünglich dem einen oder dem andern eigen gewesen ist. Sicher konnten auch menschen- und rossopfer kombiniert werden. Jedenfalls war möglichkeit vorhanden, beim rossopfer riten anzubringen, die ursprünglich dem menschenopfer gehörten und umgekehrt.

Ein solcher bestandteil des rossopfers ist der folgende. Es handelt sich um die *avabhṛthēṣṭi* des letzten tages. Nach ÇÇ. 16, 18, 18—20. ApÇ. 20, 22, 6 sollte man[1] einen weissen gelbäugigen, runzeligen, mit mälern versehenen, aussätzigen, verkrüppelten, zeugungsunfähigen, kahlköpfigen mann aus dem geschlecht der Atri für tausend (kühe) kaufen. »Mit ihm ging man zum flusse, tauchte ihn unter bis ihm das wasser in den mund lief, und nun opferte der Adhvaryu auf seinen kopf eine spende pferde-blut, die er der embryotötung *(bhrūṇahatyā)* weihte. Hierauf zog man ihn heraus, und damit wurden

[1] *Athātrēyam sahasrēṇā 'vakrīya yaḥ çuklaḥ piṅgākṣō valinō tilakāvalō viklidhaḥ khaṇḍō baṇḍaḥ khalatiḥ* (ÇÇ. 16, 18, 18); *avabhṛthēna pracaryātrēyaṁ çipiviṣṭam khalatiṁ viklidhaṁ çuklaṁ piṅgākṣaṁ tilakāvalam anabhṛtham abhyavanīya tasya mūrdhaṅ juhōti mṛtyavē svāhā, bhrūṇahatyāi svāhā, jumbakāya svāhēti tisraḥ* (vgl. noch KÇ. 20, 8, 17. TĀr. 1, 2, 3; — zu *çipiviṣṭa-*, dessen bedeutung frühzeitig abhanden gekommen war, s. JOHANSSON Solfågeln 12 ff. CHARPENTIER KB. 54. WZKM. XXV, 427. KZ. XLVI, 32, dessen an letzter stelle gemachter vorschlag mir unwahrscheinlich vorkommt).

[1] Schol. *mahāpātakinaḥ, yēgrāmād bandhabhiḥ parityaktāḥ.*

dann verstossene, *apagrāmāḥ*, ihrer sünden entsühnt. Das es sich um rituelles ertränken des mannes handelt, ist freilich nicht hier ausdrücklich gesagt, aber sowohl durch die allgemeine situation wie durch anderweitige parallellen klar (s. WEBER IStr. I, 63). Nach KÇ. 26, 8, 12—19. ÇB. 13, 3, 6, 5 wurde am ende der *avabhṛthēṣṭi* mit dem spruche *jumbakāya svāhā* ('Jumbaka heil' VS. 25, 9. MS. 3, 15, 8. KSA. 5, 7 etc.) »eine spende auf das haupt jenes unter das wasser getauchten dargebracht. Hierauf steigt der opfernde (könig) aus dem wasser, und es baden sich nunmehr in diesem letzterem die missetäter, welche dadurch rein werden, ohne die sonst üblichen sühnen zu verrichten zu brauchen. Sie führen fortab den namen *açvamēdhapūta* 'entsühnt durch das pferdeopfer».

Wer ist nun dieser rituell ertränkte, oder richtiger, wen repräsentiert er? Mit andren worten, wer ist Jumbaka? Die alten texte (ÇB. 13, 3, 6, 5. TB. 3, 9, 3, 15. TĀr. 1, 2, 3. KÇ. 26, 8, 16. ÇÇ. 16, 18) bekunden es selbst: *Jumbaka* ist *Varuṇa*. So heisst es TB. 3, 9, 3, 15: *varuṇō vāi jumbakaḥ | antata ēva varuṇam avayajatē | khalatēr viklidhasya çuklasya piṅgākṣasya mūrdhañ juhōti | ētad vāi varuṇasya rūpaṁ | rūpēṇāiva varuṇam avayajatē*. Wir haben hier eine beschreibung von Varuna, die sich auch anderwärts vorfindet, überhaupt die einzige rein individuell anthropomorphe beschreibung eines gottes, die es in der vedischen litteratur gibt (vgl. WEBER IStr. I, 27. 63 f. HILLEBRANDT VM. III, 31. EGGELING SBE. XLIV, XXII. XXXIX f. GELDNER VSt. II, 292).

Es ist überaus bedeutsam, dass der geopferte mann der gott Varuna ist, resp. ihn vertritt. Es ist eigentlich der gott selbst, der ertränkt wird, und zwar in einem zustand, wo er als ein hinfälliger, abscheulich aussehender greis erscheint. Irre ich mich nicht, ergreift uns hier eine ahnung vom ursprünglichen wesen des rätselhaften gottes, indem wir gleichzeitig in das graueste altertum des indogermanischen götterglaubens und götterritus zurückgeführt werden.

Verwandte vorgänge aus dem kultus der klassischen und germanischen völker, die aber variiert und anders geformt sind, haben besonders MANNHARDT und FRAZER in menge gesammelt und besprochen. Ich erinnere hier nur an die

Lityerses-sage, wie sie von MANNHARDT Mythol. forsch. 1 ff. bes. 29 ff. 50 ff. erläutert und gedeutet ist. Bei der behandlung von den römischen Lupercalien kommt er auf die φαρμακοί bei den Θαργήλια zu sprechen, Mythol. forsch. 124 ff. (vgl. PRELLER-ROBERT Myth. ⁴I 261 f. USENER WSB. 137, 3; 59 f.). »Zwei sühnopfer, φαρμακοί genannt, ursprünglich ein mann und ein weib, dann zwei männer, von welchen der erstere einen kranz von schwarzen feigen um den hals, letzterer einen solchen von weissen trug ... schliesslich wohl auch nur ein einzelner mann, wurden feierlich durch die stadt umgeführt, von dem den zug erwartenden volk mit zweigen von feigenbäumen und mit meerzwiebeln ausgestäupt, während auf der flöte die choralmelodie des καραδίης νόμος erklang, und zuletzt ausserhalb der stadt getödtet.» Eine andre beschreibung bei Tzetzes' Chiliades V, 726–61 enthält, dass eine missgestaltete person auserwählt wurde, um auf sich die heimsuchungen des staates zu laden. Nachdem er ihm angebotene trockne feigen und gerstenbrot mit käse genossen, wurden seine genitalia sieben mal mit lauch und zweigen vom wildfeigenbaum und von andren wildwachsenden bäumen gepeitscht. Nachher wurde er auf einem scheiterhaufen verbrannt und seine asche ins meer geworfen. Die peitschung des zeugungsgliedes hatte den zweck die zeugungskraft des den fruchtbarkeitsgott vertretenden φαρμακός zu erhöhen, als diese durch seinen tod auf den wiederentstehenden neuen gott übertragen werden sollte (vgl. M. OLSEN Bergens Museums Aarbog 1909 n. 7, 23 f. Norges indskrifter II, 661 f.). Über den wurf des vegetationsdämons ins wasser vgl. MANNHARDT WuFk. II, 264 f. und sonst sowie M. OLSEN Hedenske kultminder I, 226 ff.

Es handelt sich hier um einen grossen toten- und vegetationsgott, der im herbst abstarb, um im frühling zu neuem leben wieder aufzuerstehen. Beim herbstopfer wird er oder sein vertreter geopfert, um der mütterlichen resp. eheweiblichen erde die vegetative macht mitzuteilen, resp. sie zu ihrer widererlebung im frühling zu verstärken. Es ist sicher, dass speciell im Norden dieselben vorstellungen dem opferwesen zu grunde lagen, und dass die sie zum ausdruck bringenden opferriten weit in die christliche zeit hinab fortgelebt haben. Es ist vor

allem HILLEBRANDTS verdienst. (VM. III, 25 ff. Altindien 92 f.), durch die klarlegung von Varuṇa's stellung im ritual die grundlage für eine richtige auffassung von der ursprünglichen natur des gottes geschaffen zu haben. Ob aber jemals ein astrisches substrat vorhanden gewesen sei, bezweifle ich. Dass es im vedischen zeitalter — wie OLDENBERG, HARDY und HILLEBRANDT annehmen — ansätze zur identificierung mit dem mond gegeben, läugne ich nicht; dass aber der mond der ursprüngliche kern sei, um welchen sich die vorstellungen von Varuṇa sich gesammelt und koncentriert haben, gilt mir nicht als ausgemacht.[1]

Ursprünglich als herr des lebens und des todes und als der männliche gegenpart zur weiblichen Erde, der verbergerin des lebens und des todes, ist Varuṇa, obwohl etwa verschiedenen stämmen oder verbänden angehörend[2], mit Yama nahe verbunden (vgl. HILLEBRANDT VM. III, 24) oder viellecht identisch. Später sind sie freilich getrennt. Yama ist ausschliess-

[1] Ich bin selbst lange von der bestechenden gleichheit (die auch noch in dem sächlichen parallellismus eine stütze hat: Οὐρανός — Γαῖα, denen die Athener die ehen weihten (DIETERICH Mutter Erde 45), = *Varuṇa—Aditi, Tyr—*Njǫrdr*) von Varuṇa und Οὐρανός verleitet worden, in V. einen gott des weiten himmels-raumes zu sehen (zu **eu̯(e)r-u-* in εὐρ-υ- : s. *var-u-*, indem ich die griechischen formen aus *(ὁ)*F*(ο)ρανο- erklärte BB. XVIII, 19 f., vgl. auch KRETSCHMER KZ. XXXI, 444. BRUGMANN Gr. ²I, 824. SOLMSEN Unters. 297 f.; wogegen anders nach BOPP VG. ³III, 453 WACKERNAGEL KZ. XXIX, 129. Glotta VII, 296, vgl. PISCHEL VSt. I, 88). Was aber *Varuṇa-* ist, ist nicht leicht zu sagen. Vielleicht idg. **u̯élu-no-* 'umschlinger' mit bezug auf seinen *pāça-* 'schlinge'. Sollte aber ein urspr. mondgott in Varuṇa stecken, könnte man — in anbetracht der verwandtschaft, ev. identität *Varuṇa's* mit *Vṛtra* — in beiden 'den glanz, das auge, antlitz der nacht' resp. 'des winters' sehen, also **u̯eluno-* zu **u̯el-tu-* **u̯l̥-tu-*, n. **u̯l̥-tro-* 'glanz' in g. *wulþus*, l. *vultus*, ags. *wuldor* n. 'glanz; gloria', g. *wulþra-* in *wulþriza* 'herrlicher' (s. unten). An zusammenhang mit l. *Voluminus*, ein ausgesprochener sondergott, ist nicht zu denken. — Dass *Varuṇa-* eig. mit *pāça-* 'schlinge, band' bedeutungsgleich sei und zu **u̯er-* 'binden' (le. *veru vert* 'einfädeln', s. *vaṛatrā* 'reimen, seil', abg. *veruga* 'kette' etc.) zu stellen (PETERSSON Studier tillegnade Esaias Tegnér 231 f.), ist an sich möglich, aber hat in AV. IV, 16, 8 keine stütze: da ist nämlich *varuṇa-* kurzname = *varuṇa pāça-* (WEBER ISt. XVIII, 72, der auch RV. II 38, 8 vergleicht; s. aber OLDENBERG RVN. I. 220) (korr.-n).

[2] Vgl. besonders RV. X, 14, 7 *ubhā́ rā́jānā svadháyā mádantā | yamám paçyāsi váruṇam ca dēvám* 'die beiden könige, die an Svadhā sich erfreuen, Yama und gott Varuṇa, wirst du sehen' heisst es im bekannten totenhymnus.

lich todesgott geworden, während Varuṇa freilich diesen charakter nicht ganz eingebüsst — vgl. besonders was aus dem ritual des Puruṣamedha angeführt worden ist und die bekannte Bhrgu-legende ÇB. 11, 6, 1 (vgl. WEBER ZDMG. IX, 237 ff. IStr. I, 20 ff. HILLEBRANDT VM. III, 31)[1] — aber hauptsächlich seinen charakter als ordnenden, lenkenden könig ausgebildet und gesteigert (vgl. dass Yama und Varuṇa speciell als könige erscheinen RV. X, 14, 7). Er ist in erster linie *rājan* (s. material b. MACDONELL VM. 24), ja universalkönig *(samrāj)* und als ausüber seiner suveränität, *kṣatra*, heisst er *kṣatriya*. In dieser eigenschaft regiert er und ordnet er alles nach dem maasstabe seines von ihm gesetzten *ṛta* (worüber s. besonders BERGAIGNE Rel. véd. III, 211 f. 216 ff. 223 f. 265 f. OLDENBERG RdV. 195 ff. SBE. 46, 313. 394[2]); er ist *ṛtāvan* (wie auch andre götter genannt werden können) und *dhṛtavrata, dharmapati, satyadharman.*[3] Er ist umgeben von seinen *spaças*, die sicher ursprünglich nichts mit astrischen elementen zu tun haben; eher die diener (minister) des weltkönigs. Als könig ist er richter, rächer und strafer; die fesseln *(pāçās)*, mit denen er die menschen bindet, können nur durch die — später als sühnungen gedachte — badehandlungen (vgl. ĀpÇ. 13, 19, 1—5 u. s. w., s. unten) nach dem somaopfer, die sicher eigentlich mit der ertränkung des den Varuṇa vertretenden *ātrēya* (s. oben) und den dadurch erfolgten sühnungen der misse-

[1] Zutreffend wird bekanntlich auch die berühmte Çunaḥçepa-legende (AB. 7, 13—18) auf einmaliges menschenopfer bezogen (vgl. ROTH ISt. I, 457 f. II, 112 ff. WEBER ZDMG. XVIII, 262 = IStr. I, 54), deren verwendung beim *Rājasūya* darauf hinzuweisen scheint, dass dabei ursprünglich menschenopfer vorkam (s. WEBER Üb. d. königsweihe APAW. 1893, 52. 108. Ep. im ved. rit. BSB. 776 f. HILLEBRANDT Rit. 145. 153 u. das. verz. litt.).

[2] Über den begriff *ṛta-* in neuester zeit LÜDERS SBAW. 1910, 931. ANDREAS u. WACKERNAGEL GN. 1911, 28 (vgl. LUDWIG Rigv. III, 286) und OLDENBERG GN. 1915, 167 ff. — Ob auch 'wasser, strom' Naigh. 1, 12, ist zweifelhaft. Ob etwas aus verbindungen wie *dhárām ṛtásya* RV. I, 67, 7. V, 12, 2. (vgl. VII, 95, 6), *ṛtásya dṓhanāḥ* RV. I, 144, 2, *ṛtám arṣanti sindhavaḥ* RV. I, 105, 12 (vgl. II, 28, 4) und etwa noch stellen wie RV. IX, 70, 6. 107, 15 geschlossen werden kann, gilt mir als unsicher.

[3] Vgl. Yama als *dharmarāj, dharmarāja*. — Von *Varuṇa* heisst es noch Manu IX, 245 *īçō daṇḍasya rājñām daṇḍadharaḥ;* er heisst *pāçahasta* SVB. 3, 8, 2; ähnlich wird Yama beschrieben (vgl. HILLEBRANDT VM. III, 36).

täter identisch sind, abgeworfen werden. Immer haftet etwas unheimliches an Varuṇa, was sowohl von seinem ursprünglichen charakter als totengott herrührt wie von seiner eigenschaft als strafender machthaber. Seine gestalt ist schrecklich: *sa yad agnir ghōrasaṁsparças tad asya vāruṇam rūpam | taṁ yad ghōrasaṁsparçaṁ santaṁ mitrakṛtyēvōpāsatē tad asya māitraṁ rūpaṁ* heisst es Āit.B. 3, 4, 6. Wenn man beim Agniṣṭoma von dem opferbade, das von Varuṇa's fessel befreit, zurückkehrt, tut man es ohne sich umzusehen (*váruṇasyāntárhityā(i)* TS. 6, 6, 3, 5. MS. 4, 8, 5. Kap. S. 45, 5). V. wird in der praxis des rituals mit den manen und mit Rudra fast auf eine stufe gestellt (HILLEBRANDT VM. III, 26 f.); überhaupt ist er bei den opfern ein gott der fessel, des zornes, der finsterniss. Als einem gott des todes und der finsterniss werden ihm im kult schwarzgefärbte tiere zugewiesen (TS. 2, 1, 2, 1. 9, 1 f. 5, 5, 11, 1. 6, 11. 20 f. ÇB. 5, 2, 5, 17). Bei gelegenheit eines opfers, das ein fürst um der widereinsetzung in sein reich willen darbringt, nimmt man weisse und schwarze reiskörner, die schwarzen werden zu einem *caru* für Varuṇa verwendet, die weissen zu einem *caru* für die Ādityas (TS. 2, 3, 1, 4, s. HILLEBRANDT VM. III, 25). Als gott der nacht, des winters dürfte er — ursprünglich oder erst sekundär — gelegentlich mit dem mond identificiert worden sein. Über sein dual- oder zwitterverhältniss zu *Mitra* oder einem ähnlichen wesen s. u.

Varuṇa ist ein ursprünglicher vegetations- und totengott, consolidiert als könig und herr und zwar sozusagen modelliert nach den menschlichen königen. Er ist der königsgedanke als gott personificiert.

Wie nach einer verbreiteten — weit hinab in moderne zeit fortlebenden — ansicht das irdische königtum dem göttlichen entstammt, so ist der irdische könig selbst göttlich, ist stellvertreter des gottes. Wie der gott — der vegetationsgott — für den wuchs und das gedeihen verantwortlich ist, so ist es der irdische könig. Wie der gott geopfert wird oder sich selbst opfert, so kann der könig in dieselbe lage kommen. Daher die vielen vorkomnisse in der geschichte der religionen, die auf die rituelle opferung (tötung) der könige bezug haben. Beispiele derart bietet in menge z. b. FRAZER Golden bough[3] passim (s. u.), vgl.

SCHÜCK Studier i nordisk religions- och litteraturhistoria II, 251 ff. v. FRIESEN Lister- och Listerbystenarna i Blekinge 48 f. Im Açvamedha-fall ist der (ursprünglich) zu opfernde mann eigentlich der den gott (Varuṇa) vertretende — mit ihm identische — könig. An stelle des königs trat im ritual als substitut ein gekaufter mann (aus dem Atrigotra), der doch die äussere merkmale Varuṇa's tragen sollte; er ist symbol des Varuṇa, wie schon die alten texte (z. b. ÇB. 13, 3, 6. 5. TB. 3, 9, 15, 3; vgl. T. Ār. 1, 2, 3) meinen, und wie WEBER, HILLEBRANDT u. a. — dagegen OLDENBERG RdV. 408 — meines erachtens mit richtigen gründen erhärtet haben. Dass hier eine erinnerung an ein wirkliches menschenopfer aufbewahrt ist, wird bestätigt eben durch die die spenden begleitenden sprüche *mṛtyavē svāhā, bhrūṇahatyāi svāhā.* »Wir werden nicht irren, wenn wir in diesen vorgängen den überrest eines menschenopfers sehen, das die grosse feier beschlossen hat und nun durch eine mildere weise ersetzt worden ist; aber Frazer's 'Goldener Zweig' (FRAZER II, 219)[1] liefert uns den schlüssel zum verständniss dieses an das siegesopfer angehängten brauches, der in den bereich der dort eingehend erörteten vegetationsbräuche gehört.' Wir erfahren, dass einige völker es für zweckmässig hielten, ihren könig, dessen kraft und stärke das wohl ihres landes nicht nur materiell sondern auch mystisch bedingte, zu beseitigen, sobald zeichen der schwäche an ihm sichtbar wurden; andre massen ihrem könig überhaupt nur eine bestimmte reihe von jahren zu, um ihn dann dem tode zu überantworten. In einigen teilen Südindiens galten z. b. zwölf jahre als die ihm gewährte frist, nach deren ablauf ein grosses fest begangen wurde, an dem der könig sich vor allem volk den tod gab. Anderwärts trat an die stelle des königs ein zum tode verurteilter, der durch mehrere tage fürstliche ehre genoss, ehe er getötet wurde, oder der alte könig ward von seinem nachfolger abgetan. Wer das reiche material durchgeht, das FRAZER hierfür gesammelt hat, wird von selbst des indischen Açvamedha gedenken, mit dem ein siegreicher könig seine siege feiert, und

[1] Aus der neuen (3.) auflage des Gold. bough können folgende stellen namhaft gemacht werden: I, 227 ff. II, 8 ff. IV, 331 ff.; vgl. Lect. on the early hist. of kinship 291 f. Totemism and exogamy II, 529 f. 608 u. passim.

in dem hässlichen, um geld erkauften manne, der am schluss ins wasser steigt und eine todesweihe empfängt, einen stellvertreter des alten, vielleicht des besiegten, königs sehen, an dessen stelle er abgetan ward, bis mildere zeiten und sitten sich darauf beschränkten, über seinem haupte drei totenspenden darzubringen.»

Ich habe diese worte HILLEBRANDTS (Altindien 93 f., vgl. VM. III, 32) hergeschrieben als eine passende zusammenfassung der ursprünglichen bedeutung des Varunaopfers beim Açvamedha. Ich möchte im anschluss daran etwas nachdrücklicher hervorheben, dass er eigentlich einen gesteigerten vegetationszauber darstellt, Varuṇa folglich ein grosser vegetations- und totengott, wie (ursprünglich) Yama, und wie — in wesentlich andren kreisen, und noch bis in die moderne zeit — Rudra-Çiva. Nur ist Varuṇa frühzeitig (in bestimmten kreisen) verhimmlischt worden, oder richtiger transcendent über den himmel als ein unnahbarer könig und herr, strafer und rächer versetzt worden.

Aber Varuṇa's ursprüngliche beziehung zum vegetativen leben lässt sich noch sowohl aus einzelzügen der bisher geschilderten vorgänge beim Açvamedha wie auch aus sonst vorhandenen andeutungen herauslesen.

Varuṇa war nicht nur der grosse vegetationsgott, sondern vielleicht ursprünglich oder in niederen kultkreisen schlechterdings ein korndämon, also etwa die specialisierte vegetationsmacht. Ich schliesse dies eben aus reliktriten beim opfer. Das pferd ist Varuṇa's opfertier par préf. (ÇB. 5, 3, 1, 5. 6, 2, 1, 5. TB. 3, 9, 16, 1; vgl. VS. 14, 30. ÇB. 8, 4, 3, 13, wo er als herr von allem einhufigen vieh gilt), und speciell ist dies der fall im Açvamedha, wo ursprünglich Varuṇa selbst der zu opfernde pferdegott war (vgl. z. b. EGGELING SBE. XLIV, XIX ff. v. NEGELEIN Das pferd im ar. altert. 70 f. 115 ff. wo quellencitate).[1] Häufig wird der korndämon als ross vorgestellt (vgl. z. b. MANNHARDT MF. 143 ff.)

[1] Wenn es heisst, dass beim Açvamedha Prajāpati der eigentliche opfergott ist und dass unter allen opfertieren ihm das ross am meisten zukomme (TB. 3, 9, 22, 1. ÇB. 13, 1, 1, 1. 10, 1. 3, 1, 1 und unzähligemal in der rituellen litt.), so ist dies nur ein scheinbarer widerspruch: Prajāpati ist der brahmanische nachfolger Varuṇa's, ist ein andrer, ein noa-name, der an stelle des tabuierten namens Varuṇa getreten ist. Von ritualstellen, die vom ursprünglichen verhältniss zeugniss ablegen, nenne ich TS. 2, 3, 12, 1 (vgl. KS.

Aber daneben wird er im cultus in beziehung zur gerste gestellt. Nach ÇB. 13, 3, 8, 5 soll man bei den sühnriten im hause des Sūta einen gerstenbrei für Varuṇa bereiten, weil, wie es heisst, die gerste dem Varuṇa gehört. Die erklärungen dieses zuges bei HILLEBRANDT Varuṇa u. Mitra 65 oder EGGELING SBE. XLIV, XIX reichen kaum hin.

Weiter erinnern wir uns, dass der beim Puruṣamedha — der ritus ist nur eine wiederholung des Varuṇaopfers beim Açvamedha — neben *gōmṛga* und *aja (tūpara)* zu opfernde mensch (nach ÇÇ. 16, 10 ein Brāhmaṇa oder Kṣatriya, den man um den preis von 100 rossen und 1000 kühen gekauft), ebenso wie das geopferte ross beim Açvamedha, der sich zu ihm hinlegenden ersten königin seine zeugungskraft mitteilen soll, wie eben der den Varuṇa vertretende opfermensch (Ātreya) beim Açvamedha der erde seine gesammte vegetationsmacht anheim zu stellen hat.

Varuṇa steht hierdurch in aller nächster beziehung zur grossen erdgöttin, der erdmutter. Diese heisst in dieser eigenschaft — mit einem ihrer vielen namen — Aditi und Varuṇa ist der Āditya p. préf. Mit der erdgöttin Aditi steht er in verbindung sowohl als sohn — was die spätere bed. von Āditya bezeichnet — wie als gatte, was das ursprüngliche verhältniss gewesen sein mag (s. oben).

Auf welchem wege noch ein *āditya* (Mitra) hinzugekommen ist und noch weitere fünf (resp. noch mehr), ist unklar und hier nicht des weiteren zu untersuchen. Einige diesbezüglichen vermutungen werden unten zur sprache kommen. — Das verhält-

12, 6. MS. 2, 3, 3. BÇS. 13, 33), worüber s. HILLEBRANDT Varuṇa u. Mitra 64. EGGELING SBE. XLIV, XXIII f. KEITH TS. 173. Nach AÇ. 10, 9, 5. ÇÇ. 16, 3, 13 sollen die drei hauptopfertiere beim Açvamedha dem Prajāpati gehören. Aber sie werden an den hauptopferposten unter den worten »verehrung dem könige, verehrung dem Varuṇa» (ApÇ. 20, 13, 11) getrieben. Es kann demnach nicht bezweifelt werden, dass Varuṇa die ursprüngliche opfergottheit des Açvamedha war (EGGELING SBE. XLIV, XIX ff. v. NEGELEIN Das pferd im ar. altert. 114 ff.). Beiläufig kann hier bemerkt werden, dass wie Varuṇa ursprünglich das jahr war, eben weil er der in generation und absterben der natur sich manifestierende wechselgott war, der über leben und tod waltete, so ist er in dieser eigenschaft von Prajāpati abgelöst: Prajāpati ist in der rituallitteratur der gott des jahres, er ist, wie unzähligemal ausgesprochen ist, das jahr (s. z. b. EGGELINGS Index zu ÇB. SBE. XLIV, 556 ff. XIX. XXIII).

niss der Āditya zur erdgöttin ist freilich das von söhnen; aber das ist sicherlich nichts konstantes, ebensowenig wie in den kleinasiatischen und semitischen religionen; es könnte auch ein eheliches gewesen sein, wie dies beim Tvaṣṭar, Indra (Rudra u. a. göttern) der fall war. Diese verwandtschaftsverhältnisse sind in den vorstellungen und in den diesbezüglichen überlieferungen allerorts sehr schwankend gewesen. Nach der auf den altschwedischen kultus in Upsala bezüglichen altnordischen dichtung waren die generationsmächte *Frøyr* und *Frøyia* geschwister und beide kinder der ursprünglichen erdgöttin *Nerthus (Njǫrðr)*. Aber diese erdgöttin war ursprünglich als gattin gedacht von einem mit *Frøyr* ursprünglich identischen (wesensverwandten) gott, der einerseits als der himmelsgott *(Týr)*, andrerseits und ebenso ursprünglich als oberster generationsgott (*Ullr* u. a.) gedacht war. In Indien sind *Yama* und *Yamī* geschwister, vielleicht wie Aditi und Varuṇa ursprünglich ein götterpaar: der lebens- und todesgott und die erdgöttin. Ersterer wohl ar. **i̯ama-* (ieur. **i̯omo-*) der 'bändiger, bezwinger', auch er könig wie Varuṇa, im grund mit ihm identisch[1]; vgl. die nebeneinanderstellung RV. X, 14, 7. 16. Wie Mitra und Varuṇa die lichte und dunkle (unhimmlische) seite des lebens- und todeskönigs sind, der je nachdem er tag oder nacht regierte (jeder als *samrāj*) diese namen trug und sich in eine dualgottheit auflöste, so waren es auch Vivasvant und Yama, in letzterem fall aber später unter dem verhältniss von vater und sohn gedacht. In beiden fällen konnten die doppelkönige von der opferspekulation je mit sonne und mond identificiert werden.

Varuṇa ist speciell mit den finsteren seiten des weltalls verbunden; er ist herrscher der nacht, wie auch des winters[2]; wie der ursprünglich wesensverwante — aber im vedisch-brahmanischen kreis ganz ins böse umgewandelte — Vṛtra. Vṛtra ist zu einem winter- und frostdämon herabgesunken; Varuṇa dagegen steht zu den wassern in ganz naher beziehung. Freilich nicht so, dass er auch ursprünglich ein wassergott resp.

[1] Ich kann hier nicht auf die vielen theorieen über *Yama* (s. die litteratur b. MACDONELL VM. 174. FOY IF. VIII, Anz. 28 ff.) eingehen. — *Yamī* ist sekundär zu *Yama* gebildet wie *Frøyia* zu *Frøyr*.

[2] Er heisst sogar *hēmanta* MS. 1, 10, 12. Kāṭh. 36, 6 (s. weiter unten).

ein meeresgott gewesen sei, wie z. b. PISCHEL u. a. behauptet haben (vgl. z. b. GGA. 1895, 449. VSt. II, 124. 214; v. NEGELEIN Das pferd im ar. altert. 113 u. a.; s. dagegen besonders OLDENBERG RdV. 202. ZDMG. L, 56 ff. HILLEBRANDT VM. III, 13 ff.). Sondern so dass, wie er, als könig des alls, alles mit ṛta regiert, so ist er auch könig der wasser, eine funktion, die später die ausschliessliche wurde (vgl. HILLEBRANDT VM. II, 10 f. III, 13 ff. OLDENBERG ZDMG. L, 56 f.). Aber speciell als vegetationsgott, herr des lebens, erscheint er als sohn oder gatte der zum selben kreis der vegetationsgöttinnen wie die erde gehörenden oder mit der erde identischen vegetationsgöttinnen, der *āpas*. Er wird *apāṁ çiçuḥ* genannt VS. 10, 7, aber TS. 5, 5, 4, 1 wird gesagt, dass die wasser seine gattinnen sind (*âpō váruṇasya pátnaya āsan;* vgl. noch aussagen wie RV. I, 161, 19. VII, 49, 3), auch wenn da das milieu die himmlischen wasser sind. Als vegetationsgott wirkte er in der pflanzenwelt eben durch das wasser. Er war auch sozusagen im wasser inhärent. Auch kam er eben durch die vermittlung der quellen u. s. w. in generativer verbindung mit der erdgöttin, was hier nicht weiter erörtert werden kann.

Aber weit inniger ward das verhältniss im kultus. Varuṇa oder sein stellvertreter wird in den wassern geopfert, denen seine göttliche macht dadurch mitgeteilt wird, wodurch sie dann auch sühnende kraft besitzen. Ich glaube, man wird nicht fehlgehen, wenn man vermutet, dass eben die wasseropferung des absterbenden vegetationsgottes der nachhaltigste anlass gewesen ist zur späteren identifikation des Varuṇa mit dem element des wassers überhaupt (*samudrō vāi varuṇaḥ* MS. 4, 7, 8[1] oder *samudrē hy antar varuṇaḥ* TS. 6, 6, 3, 4; vgl. RV. I, 161, 14. VII, 49, 3. 88, 3. IX, 90, 2; stellen — z. b. II, 28, 4. VIII, 69, 12 —, wo sein verhältniss zu den strömen und stehenden gewässern zum vorschein kommt, s. HILLEBRANDT VM. III, 22 f.).

Ich habe die ansicht zu skizzieren gesucht, dass Varuṇa ein ursprünglicher höchster generations- und todesgott war, der nach seinem unveränderlichen gesetz als *rājan* über leben und tod regierte; und zwar begriff er in sich ursprünglich was unheimlich, finster, abschreckend war. Naturalistisch wurde

[1] Wo von dem opfer eines *pēṭva* (bockes) für Varuna gehandelt wird.

er repräsentant der nacht (mithin herrscher der nacht, der mond), der zeit des absterbens (des winters). Mit ihm eigentlich identisch, aber meist als sein polares komplement, gab es einen könig des lichtes, des tages (mithin einen himmlischen herrscher des tages, die sonne), der zeit des auflebens (des frühlings und sommers). Diese beiden seiten des lebens- und todeskönigs waren eigentlich zwei aspekte desselben gottes, die oft bewusst so vorgestellt waren, die aber auch mehr individuell getrennt und als zwei, dualisch, z. t. gegensätzlich, gedacht, erscheinen konnten. Meiner überzeugung nach gab es schon in indogermanischer zeit einen solchen in zwei aspekten erscheinenden doppelgott, der verschieden ausgestattet worden ist nach den jeweiligen lokalen und klimatischen verhältnissen. Der herr des lebens—todes konnte, je nach verschiedener betonung, der herr des lichtes—der finsterniss, der herr des tages —der nacht (des tages-—nachthimmels), der herr der dürre — des erfrischenden wassers, regens; der mildheit, nachgiebigkeit — der strafenden gerechtigkeit u. s. w. werden. Wo dann z. b. die lichte, dürre jahreszeit etwas böses, verderbenbringendes in sich fasste, wurde diese seite des dualgottes als etwas böses dämonenartiges ausgebildet und umgekehrt.

Das indogermanische urvolk dürfte einmal in proethnischer zeit folgenden zwei-aspektig gedachten herrn gott gehabt, nämlich als bezeichnung der dunkeln — lichten seite resp. **u̯elu̯no-s (*n̥suros)* und **u̯l̥tro-s, -m, *u̯l̥tu-s (*n̥suro-s, -om)* — **di̯ēus (*n̥suro-s)*. Auf indischem boden erscheinen diese götter freilich getrennt als dualwesen; aber als zeichen ihrer ursprünglichen (komplementären) wesenseinheit steht noch zurück das epithet *asura-*, das besonders dem Varuṇa eigen ist, aber augenscheinlich auch dem fast relikten Dyāuṣ als ebenso reliktes epithet im kultischen hymninventar noch zukommt. Varuṇa hat sich als göttlicher hauptherr auf arischem gebiet behauptet, obwohl er schon im Rigveda im zurücktreten begriffen ist. Als dualisches komplement — vielleicht aus andrem kultkreise geholt — trat an die stelle von Dyāuṣ der Mitra, speciell als auf moralischem gebiet mit Varuṇa wesensgleich[1], und zwar als die lichte, freundliche macht.

[1] Im vorbeigehen mag hier eine vermutung platz finden betreffs der etymologie von *mitra-*. Ich sehe darin ein idg. **mətlo-* = g. *maþl* 'versamm-

Mit Varuṇa ist ursprünglich Vṛtra identisch. Es gibt noch im Veda anzeichen dieser identität, auf die vor allen BERGAIGNE RVéd. III, 113 f. 128 f. 144. 149 ff., vgl. HILLEBRANDT VM. III, 37. 44, aufmerksam gemacht. In Indien ist Varuṇa selbst sozusagen gespalten: in Varuṇa, den mächtigen gott, und Vṛtra, den dämonischen, den regen, das wasser der erde und dem lebendem geschöpf vorenthaltenden drachen. Diese evolution ist sicher vor dem eindringen der indischen Arier in Indien, also während die Arier als einheitliches volk, resp. als noch nicht differenzirte horden, auf den weiten europäisch-asiatischen steppen nomadisierten, geschehen. Ich sehe nämlich in Vṛtra den wintergott **u̯eluno-s (Varuṇa)*, differenziert als bösen winterdämon, zu dessen ausrüstung noch die vorstellung von in der erde und in den tiefen hausenden dämonischen schlangen beigetragen haben mag. Ursprünglich waren die respektiven naturseiten des nachtgottes (Varuṇa) als die dunkle mondlose nacht, resp. die dunkle hälfte des mondmonats, und die mondklare nacht, resp. die lichte hälfte des mondmonats, specialisiert. Wenn ich *Vṛtra* als **u̯l̥tro-s*, **u̯l̥tro-m* deute, so geschieht dies hauptsächlich deshalb, weil ich überzeugt bin, dass nirgends eine schlagendere parallele zu Vṛtra (Varuṇa) zu finden ist als im nordischen *Ullr*, dessen herleitung aus **u̯l̥tu-s*, das doch mit got. *wulþus* 'herrlichkeit' (eig. wohl 'glanz'), ags. *wuldor* 'herrlichkeit', g. **wulþr* in *wulþris* (gen. in *ni waiht mis wulþr-is* (v. l. *-ais*) *ist* 'οὐδέν μοι διαφέρει' Gal. 2, 6), komp. *wulþrizan*- zusammengehört, evident ist. Und ags. *wuldor* wäre dann identisch mit *vṛtra*- aus idg. **u̯l̥tro-*.[1] Mit dem alten gott *Ullr*

lungsplats, markt'. Ursprünglich 'zusammenkunft, verabredung, übereinkunft, einigung'; dann 'freundschaft, freund'. Diese etymologie gewinnt eine stütze in MEILLETS untersuchung über Mitra JA. 1897, 144, die darauf hinausgeht, in M. eine gottheit der 'übereinkunft, vereinbarung' zu finden. — Anders über *Mitra* jetzt PETERSSON Studier tillegnade Esaias Tegnér 226 ff. (korr.-note).

[1] Alles zu einem *u̯el-* 'scheinen; sehen', worüber s. FICK[4] II, 276. III, 401. Mit BRUGMANN kann man dazu auch le. *wiltus* 'betrug' — eig. 'schein' — und lit. *vil-ti-s* 'hoffen' ziehen (Grdr. [2]II, 1, 441 f.). Wenn die bemerkung PERSSONS Beiträge 370 gegen BRUGMANN sich auch gegen die zusammenstellung mit le. *wiltus* und nicht nur gegen die von B. vermutete bedeutungsentwicklung richtet, ist sie wohl nicht stichhaltig. Jedenfalls unsicher, wohin lit. *viltis* 'hoffen' zu ziehen ist. — Die zuerst von NOREEN-NTfF. n. r. IV,

stimmt der ind. *Varuṇa-Vṛtra* merkwürdig überein; besonders trifft das zu in bezug auf den kultus, soweit man darüber im klaren sein kann. Aber noch mehr bedeutungsvoll ist im nordischen der dualische grundaspekt, in dem grade, dass man meines erachtens genötigt ist, diese erscheinung mit der indischen *Varuṇa—Mitra* (urspr. Varuṇa-Vṛtra—Dyāuṣ) in direktem zusammenhang zu bringen.

Dass Varuṇa der einmalige hauptgott der arischen welt gewesen ist, erachte ich als erwiesen. Sein specieller charakter ist das epithet herr *(asura)* und könig. Als herr des vegetativen lebens stirbt (resp. wird er geopfert) und steht er auf. Er waltet nach bestimmten satzungen (*ṛta*). Nach den epochemachenden untersuchungen von M. OLSEN ist *Ullr* im Norden der ursprüngliche hauptgott gewesen; auch er muss als könig, herr charakterisiert werden; es kann als sicher gelten, dass er als absterbender und auferstehender wechselgott gedacht war und eben im geopferten weltlichen könig symbolisiert wurde. Sein wechselgott *(Frøyr)*, der an stelle von *Týr* getreten ist, trug die specifike zusatzbenennung herr (germ. **frauja-*, vgl. g. *fraujan-* 'herr'); er regierte nach dem hergebrachten gesetz (**lugja-*). Wie Varuṇa (Vṛtra) mit nachthimmel und mond (in der kultischen spekulation) identificiert worden ist, so dürfte *Ullr* vorzugsweise im mond sein astrisches — wenn nicht substrat, so doch — gegenstück haben; wozu weiter kommt, dass er durch sein attribut — der *ǫndurr* — als ein wintergott zu betrachten ist (vgl. MOGK GM.[2] 349. OLSEN Hærnavi 12), mithin denselben teil des jahres vertritt, wie von ursprünglich arischem standpunkt Varuṇa als der geopferte wechselgott.

Wie nun in Indien Varuṇa (Vṛtra)—Dyāuṣ (Mitra) ein ursprünglich den einen wechselgott vertretendes götterpaar ist,

28 ff. UL. 102 aufgebrachte, von KOCK IF. X, 99 f. gebilligte, zusammenstellung von *Lóðurr* und *Vṛtra* ist aus sachlichen (vgl. HILLEBRANDT VM. III, 173 ff. 190 und was oben ausgeführt worden ist) wie formellen gründen unannehmbar. — An sich könnte *vṛtrá-* n. 'das zurückhalten' der wasser bedeuten (vgl. zuletzt WACKERNAGEL Aufs. E. Kuhn 158 f.), also **u̯r̥-tro-* zu deuten und mit ANDREAS-WACKERNAGEL a. o. zu av. *apaoša-* aus **apa-uš-(a-)* < **u̯r̥-t-* 'wasserhemmend' zu stellen sein. Es hat aber sicher mehrere wörter *vṛtra-*, av. *vərəθra-*, gegeben, die zusammengefallen resp. der umdeutung anheimgefallen sind. Als ein die wasser gefangen haltender dämon konnte **u̯l̥tro-* leicht als **u̯r̥tro-* aufgefasst werden.

so trifft dasselbe zu im Norden: Ullr—Týr ist da der ursprüngliche wechselgott. Der aber in zwei götter geteilt worden ist, jedoch so, dass — wie zu erwarten — da, wo (der name) Ullr durchgedrungen ist, da ist (der name) Týr fast verschollen. So in Schweden und Norwegen, wo nur spärliche reste (in ortsnamen) seines kultus, während *Ullr* um so häufiger vertreten ist. Wo aber *Týr* vorhanden ist — in Dänemark und Hordaland (in Norwegen) —, mangelte Ullr. Das ist bedeutsam und weist auf einen ursprünglich identischen wechselgott hin.

Aber — wie schon angedeutet — Týr lebt in Schweden und Norwegen in heidnischer zeit noch ein kräftiges leben, aber unter einem andern namen, Frøyr, dem alten beinamen des Týr; Týr hat sich gespalten in einen kriegsgott und einen fruchtbarkeitsgott, der den charakternamen des obersten (lebens-) gottes, Frøyr (germ. **frauja-*, idg. **prouio-* 'der erste, vorderste', also der herr etwa = ar. **asura-*) behauptet hat.

Das gegenseitige verhältniss der sogen. Vanengötter im Norden ist in der letzten zeit wiederholt zum gegenstand mehr oder weniger eingehender untersuchungen gemacht worden[1] oder gelegentlich berührt. Vor allen hat OLSEN in seinen grundlegenden untersuchungen über ortsnamen und kultstätten behauptet: 1) dass Ullin—Fillin ein männliches götterpaar darstellt, das mit Ullr—Frøyr identisch ist. Ich sage lieber einen wechselgott, den ich mit dem indischen (indogerm.) Varuṇa (Vṛtra)—(Dyāuṣ)Mitra identificiere. 2) Dass Týr mit Ullr identisch ist. Dies ist m. e. insofern richtig, als Týr eben die ursprüngliche wechselseite von Ullr ist, aber nicht zutreffend, insofern oder falls er ihn mit der seite, die Ullr selbst

[1] KOCK ZfdPh. XXVIII (1896), 289 ff. OLRIK Budstikke til Selskab f. germansk filologi IV (1902), n. 1. Danske Studier 1910, 1 ff. (vgl. 1905, 39 ff. 129 ff. 1906, 65 ff. 1907, 62 ff.). K. KROHN FUF. IV (1904), 231 ff. VI, 155 ff. SCHÜCK Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria II, 225 ff. M OLSEN Njarðarlǫg (ChVSF. 1905 n. 5). Hærnavi (ib. 1908 n. 6). Fra gammelnorsk myte og kultus (Maal og minde 1909, s. 17 ff.). Hedenske kultminder I, 98 ff. 178 ff. u. passim. O. LUNDBERG Hærnevi (1912), bes. 15 ff. 24 ff. BRATE Vanerna (Stockholm 1914), 1 ff. BING Maal og minde 1916, 107 ff. LINDROTH En nordisk gudagestalt i ny belysning genom ortnamnen (ATfS. XX), bes. 35 ff. KARSTEN Germanisch-finnische lehnwortstudien (ASScF. XLV. n. 2, 1915), 27 ff.

repräsentiert, identisch wissen will. Dann stimme ich eher der behauptung zu, dass Týr seine — freilich durch spaltung entstandene — fortsetzung in Frøyr hat. Die genealogieen der alten isländischen mythologen, die teils auf älteren mythenbildungen fussen, teils auf eigenen spekulationen beruhen, sind jedenfalls insofern von wert, dass sie eine anweisung darüber erteilen, 1) welche gottheiten eigentlich (oder ursprünglich) wesensverwandt oder identisch sind, 2) wie etwa die kulte verschiedener stämme und verbindungen mit einander wetteifert und einander abgelöst haben. Welcher gesichtspunkt in jedem fall von der religions- und kultforschung anzulegen ist, oder wie sie auseinander gehalten werden könnten, ist im einzelfalle nicht leicht zu bestimmen. So viel scheint mir sicher zu sein, dass wir im Norden, wie in Indien — und auch anderswo, obwohl ich vorsätzlich speciell die klassischen verhältnisse aus meiner untersuchung ausgeschlossen habe — alle genealogieen auf ein ursprüngliches kultisches vorstellungsschema aufgebaut finden.

Das ursprüngliche schema war also ein wechsel- oder dualgott **u̯elunos (*u̯ltros)* — **di̯ēus* und als feminines gegenstück die erdgöttin, resp. die erdgöttin in verschiedenen erscheinungen (hypostasen). Dies wurde im indischen reflektiert in *Varuṇa(Vṛtra)—Dyāuṣ*. Die erdgöttin hatte mehrere namen, und zwar im verband mit Varuṇa, wie ich oben gezeigt habe, *Aditi;* im verband mit Dyāuṣ hiess sie gewöhnlich *Pṛthivī (Urvī)*. Hier hat nur eine verschiebung stattgefunden, indem Varuṇa zum sohn der Aditi gemacht ist, etwa wie Frøyr sohn der erdgöttin[1] *Njǫrð(r)* ward (s. u.). Wir können sogar erraten, was im indischen das sohnverhältniss hervorgerufen hat: als noch andre götter, sondergötter von verschiedener art, den Varuṇa—(Dyāuṣ) Mitra angereiht wurden, und es einer vorgeschritteneren socialen anschauung zuwider war, mehrere solche götter als gatten einer gattin (polyandrie) gelten zu lassen, wurden

[1] Litt. über die etymol. s. HELM Altgerm. religionsg. I, 313 f. — Mir ist, mit KAUFFMANN PBB. XVIII, 145. AfR. XI, 118 f. FICK ⁴III, 295, die zusammenstellung mit ἔνερθε, νέρτερος, u. *nertru* (vgl. z. b. KÖGEL Lit.-gesch. I, 1, 22. LEITZMANN PBB. XXXII, 60 ff.) unwahrscheinlich. Ich setze ein **ner-tu-* 'macht, kraft' (also 'die generative macht') voraus; vgl. s. *nṛtu-*, das auch 'erde' bedeutet.

sie von der priesterlichen mythologischen kultdichtung als söhne der Aditi aufgefasst und dargestellt (die *Ādityās*). Es ist bekanntlich eine ganz sekundäre entwicklung, wenn Ādityās ein gemeinname für sonnengötter ward (ja *āditya-* sogar appell. = 'sonne'). Verschiedene individualformen der erdmutter waren mit gewissen göttern, u. a. den *Ādityās*, verbunden. So die *Dhiṣáṇās*, ganz wie die Disen — wie auch andre weibliche götterwesen wie *Gerđ, Gefjon, Gefn, Horn* — in ähnlichem verhältniss zu Ullr und Frøyr stehen. Wie die erste königin *(rājñī)* in Indien kultlich götterkönigin (Varuṇa's, resp. Indra's) war, so steht urspr. unter dem namen **fraujōn* (Frøyia) die nordische gottesfürstin (zu Ullr resp. Týr als *Frøyr*) *Frøyia*. Sekundär ist der geschwistercharakter des gottes und der göttin, wie auch ihre stellung als kinder des Njǫrđr (urspr. der *Njǫrđ) und seiner schwester (oder nach andren quellen der gattin Njǫrđs, Skađe). *Frøyr — Frøyia* ist eine doublette des alten fruchtbarkeitspaares (*Ullr-*)*Týr — *Njǫrđ* (f.) — d. h. ind. *Dyāvāpṛthivī* (resp. Varuṇa und Aditi) — oder, mit andrer mythologischer kombination, *Njǫrđr* (m.) — *Skađe* (f.). Die mythischen — von den mythologen und kulttheoretikern erdachten — verwandtschaftsverhältnisse sind nur ein schematisierender ausdruck wesentlich identischen, aber nach zeiten und orten modificirten, kultes. Wenn also Frøyr — Frøyia als kinder eines best. gottes oder götterpaares ausgegeben werden, kann man getrost behaupten, dass sie eben mit den eltern identisch sind, und zwar unter deren specifischen appellativen beinamen (= Fürst—Fürstin, König—Königin). Geschwister mussten sie werden, wenn ein direktes abstammungsverhältniss etabliert werden sollte; eigentlich sind sie gatte und gattin: *Frøyia* ist = *Njǫrđ* (f.) wie *Frøyr* = *Týr*. Es kommt auf dasselbe hinaus, wenn man sagt, dass *Frøyr* = *Ullr* ist (BRATE Vanerna 13 f.). Nur muss man sich dann vergegenwärtigen, dass das geschieht, weil Ullr—Týr ursprüngliche wechselgötter sind, also in diesem sinne eins sind (= Varuṇa—Dyāuṣ). Es ist gut möglich, dass der dichter von Grímn. 5[1] mit diesem im kultus noch festen Verhältnisse noch fühlung hatte.

[1] *Ýdalir heita*
þar er Ullr hefir
sér um gǫrva sali;

Als resultat der vorhergehenden auseinandersetzung — ein resultat, das schon durch frühere untersuchungen nahe gelegt war — betrachte ich also ein götterpaar (wechselgötter) Ullr—Týr (Frøyr), deren beider weibliches gegenstück *Njǫrđ (Frøyia, resp. andre hypostasen und specialmächte wie *dísir* u. s. w.) war. Nun ist aber *Njǫrđr* männlich geworden. Man ist mehrfach bemüht gewesen, diese genus- und funktionsänderung zu erklären.[1] Weit davon entfernt diese erklärungen als hinreichend zu betrachten,[2] muss ich doch die tatsache selbst anerkennen. Auch in bezug auf eine andre gottheit hat im Norden ein genus- oder funktionswechsel stattgefunden, und zwar im zusammenhang mit und veranlasst durch den übergang **Njǫrđ* f. zu *Njǫrđr* m.: *Skađe* als vermählt mit *Njǫrđr* ist femininisch geworden, statt urspr. maskulinisch. Dass Skađe trotz der namensform auf grund dieses kultlichen zusammenhangs fem. geworden, deutet darauf hin, dass dieser zusammenhang überaus zäh und fest und in dem hergebrachten ritus tief gewurzelt war. Es handelt sich sicher nicht um eine späte kultvermischung, wie SCHÜCK Stud. II, 226 annimmt. Es gehört im gegenteil dieser ursprüngliche zusammenhang zwischen Skađe f. und Njǫrđr m. (st. urspr. Skađe m. und Njǫrđ f.) mit zu den stärksten gründen für die identifikation von Skađe m. und Ullr, die SCHÜCK a. o. sehr glücklich auf grund andrer erwägungen gemacht hat:[3] *Skađe* m. ist = *Ullr;* meiner meinung nach nicht absolut identisch, aber so dass Ullr

Alfheim Frey
gáfu i árdaga
tívar at tannfé

eine strophe, die nach dem kontext des gedichtes Ullr und Frøyr eine gemeinsame wohnung (die 2te der aufzählung von götterwohnungen) gibt, vgl. hierzu noch OLSEN Hed. kultm. I, 303 f. BING Maal o. minde 1916, 10 f.

[1] Zuletzt z. b. KOCK ZfdA. XXVIII, 289 ff. mit zustimmung z. b. von M. OLSEN Hærnavi 11 f. u. sonst. SCHÜCK Stud. I, 62 f. II, 226. BRATE Vanerna 10 ff. BING Maal og minde 1916, 114. — Dagegen mit recht jetzt SAHLGREN NoB. VI (1918), 22 ff. (korr.-n.).

[2] Man hat sicherlich daneben mit alten vorstellungen von zweigeschlechtigen (hermaphroditischen) wesen zu rechnen; vgl. für Indien besonders HERTEL WZKM. XXV, 153 ff. So war ja z. b. Loke eben ein solches zwitterwesen.

[3] Beifällig haben sich geäussert z. b. M. OLSEN Hærnavi 12. BING Maal og minde 1916, 114. 117.

und Skaðe zwei seiten eines und desselben kultischen substrates darstellen. Hier befinde ich mich in übereinstimmung mit den ausführungen LINDROTHS ATfS. XX, 4, 35 ff., was ich um so eher anerkennen möchte, als ich in andren punkten, die ich hier nicht einzeln namhaft machen möchte, dem verf. nicht zuzustimmen vermag.

Mit LINDROTH suche ich als astrisches substrat für die ziemlich vorgeschrittenen riten, aus denen die indogermanischen völker die elemente zur weiteren entwicklung mitbrachten, für Skaðe—Ullr den regelmässigen wechsel zwischen den beiden mondphasen, dem dunklen (resp. abnehmenden) mond und dem lichten oder vollmond. Beide vertreten den mondgott, sind wechselgötter. Ist nun Ullr der lichte mond — worauf auch die an sich wahrscheinliche etymologie hindeutet —, so dürfte es nicht unangemessen sein, in Skaðe eine etymologie zu suchen, die auf dunkel bezug hat. Man hat auch mehrfach an zusammenhang des namens Skaðe mit σκότος, g. *skadus* gedacht:[1] *skaðe* also eine *-n*-ableitung davon mit bed. 'der dunkle, finstere' (mond).[2] Vielleicht hat man wenigstens so viel auf die in der note erwähnte notiz zu geben, dass man in *catu-* wirklich einen (kurz)namen des mondgottes sieht und ihn in beziehung zu *Skaðe* stellt. Idg. sippe etwa **(s)qĕto-*, also wechsel **sqėt-u- : *sqòtė-u-* (in s. *catu-* : g. *skadu-s*).

Hiernach ist es ganz natürlich, dass wie Ullr: *Njǫrd f. ein rituelles paar war, so müsste damit principiell gleichwertig **Skaðe* m.: **Njǫrđ* f. sein. Was tatsächlich überliefert ist, ist Njǫrðr m. : Skaðe f., d. h. sobald Njǫrðr maskulinisch geworden, musste

[1] Doch nicht in der weise wie SIEVERS SB. 1894, 141 — mit zustimmung von BRATE Vanerna 29 — sich es gedacht.

[2] Ich habe daran gedacht, hiermit s. *māṁç-catu-* RV. VII, 44, 3 zu verbinden. Obschon ich noch den verdacht hege, das dies wort irgend einen bezug auf den mondgott hat, wage ich vorläufig nicht dies wort als etymologisches beweisstück in anspruch zu nehmen. Erstens ist die stelle sehr dunkel; zweitens muss man in betracht ziehen, dass die richtige lesart sich als *maiṁçcatu-* herausgestellt hat; vgl. vorläufig BENFEY Ved. u. verw. 57 ff. v. SCHRÖDER Māitr. S. IV, 162. BERGAIGNE RVéd. III, 120. OLDENBERG RVN. II, 40. HILLEBRANDT VM. III, 33, vgl. I, 25. III, 402 (über *babhru-* von der mondfarbe). Bemerkenswert ist jedenfalls die notiz T. Ār. I, 8, 4, 11: *candramāç catur ity ucyatē* 'der mond heisst *catuḥ*'.

— so stark war die ursprüngliche kultische zusammengehörigkeit — *Skaðe* femininisch werden. Unterstützt wurde diese umwandlung — die übrigens vielleicht nur den alten theologen zu verdanken ist — durch das vorhandensein der ursprünglich als weibliches komplement zu Skaðe (Ullr) entstandenen *Skeðja* (von LINDROTH durch ortsnamen erwiesen), um so viel mehr, als eben die ortsnamen auf einen kultischen zusammenhang Njǫrðr: Skeðja (LINDROTH s. 8) hinzudeuten scheinen.

Wir sind dazu gelangt in Skaðe: Ullr zwei ursprüngliche wechselgötter zu sehen, deren substrat der neu- und vollmond gewesen sein mag. Nach den früheren ausführungen wird man schliessen, dass Skaðe: Ullr in Indien ihr gegenstück in Varuṇa: Vṛtra haben. Varuṇa ist der ursprünglichen konception nach = Skaðe. Wir erinnern nur an den hauptcharakter: gott des dunkels, der unergründlichkeit u. s. w. Varuṇa—Vṛtra als wechselgötter, die in den mondphasen wurzeln, stehen als einheit dem Dyāuṣ (Mitra) gegenüber in eben derselben weise, wie im Norden Skaðe—Ullr dem Týr (Frøyr) gegenüber stehen. Als weibliche elemente begegnen in Indien (aus der arischen zeit) Aditi, Pṛthivī (Urvī), resp. andre erscheinungen der erdgöttin, und zwar typisch daneben eine gruppe von göttinnen (Dhiṣaṇās, Mātaras u. s. w.), ganz wie im Norden die *Njorð (Frøyia, Gerð, Gefjon, Gefn) und die gruppe von weiblichen genien, *dísir*.

Ich glaube, wir können nicht umhin, ein schon in indogermanischer zeit vorhandenes rituell-theologisches system von göttern anzunehmen, die vor allem über fruchtbarkeit und fruchtsamkeit, und überhaupt über leben, wie folglich auch über tod, walten.

Den mittelpunkt bilden in Indien die dualgötter (das götterpaar) Varuṇa-Mitra und die Erdgöttin (Aditi), woran sich erst später die übrigen Ādityās angereiht haben. Im Norden gruppieren sich diese götter um Frøyr—Frøyia (Týr oder Ullr—*Njorð), also die sogenannten Vanir. Im grossen und ganzen kann man sagen: Die *Ādityās* sind = die *Vanir*.[1]

[1] Zur etymologie — verschiedene solche sind erwähnt von BRATE Vanern 24 ff. — wage ich vorläufig kaum etwas zu vermuten. Der name setzt eine sekundärbildung, germ. **vanja-*, idg. **ṷonio-*, voraus. Man könnte an g. *winja*

Der übersicht halber stelle ich folgendes schema auf. Im Norden:

*Skaðe m. / Ullr (þorri) } — Týr (= Frøyr-Njǫrðr) : (*Njǫrð =) Frøyia (Skaðe f.)
mit andren hypostasen — *disir, fylgiur* etc.

In Indien:

Varuṇa (asura) / Vṛtra } — Dyāuṣ (asura = Mitra) : Aditi (in bez. zu Varuṇa),
Pṛthivī (zu Dyāuṣ) mit andren hypostasen — *dhiṣáṇās, gnâs* etc.

Ein so striktes system hat sicher nicht auf einmal bestanden. Aber die disjecta membra in den jeweiligen kultkreisen lassen doch vermuten, dass das material vorhanden gewesen ist: 1) der wechselnde jahresgott, der, als lichter vegetationsgott und als dunkler todesgott absterbend und auferstehend, je nach kult- und stammverband, resp. zeit, vorwiegend in der einen oder andern gestalt erscheinen konnte, und dessen wirkungstypen vom symbolischen kultus verschieden identificiert werden konnten: tag und nacht (resp. tageshimmel und nachthimmel); sonne und mond; sommer und winter. Diese identifikationen hatten entscheidenden einfluss auf betonung und ausprägung der individuellen göttergestalten. 2) Speciell scheinen die zwei mondphasen die direkte veranlassung geworden zu sein zur konception eines dem monde gleichgesetzten wechselgottes, der besonders im Norden stark hervortritt. Das viel umstrittene bruderpaar der Dioskuren behandle ich vorsätzlich in diesem zusammenhang nicht; es ist aber wenigstens möglich, dass bei deren konception ein wesentlich andres substrat zu grunde liegt. 3) Diesen männlich gedachten, mehr oder weniger stark individualisierten göttergestalten stand die erdmutter gegenüber, in vielen abstufungen der einbegriff aller weiblich gedachten fruchtbarkeit des daseins. 4) Daneben begegneten gruppen von göttinnen, die vielleicht zunächst als specialisierungen der grossen fruchtbarkeitsgöttin zu betrachten sind, und in ebensolcher weise den

'weite, futter', ahd. *wunnia wunna* 'wiese; lust, wonne' und sippe denken; indessen vielleicht eher zu s. *vana-* 'wasser', s. u.

männlichen göttern gegenüberzustehen scheinen wie die erdmutter. Sollenn scheint deren dreizahl gewesen zu sein (s. *tisrō dēvīṣ, bhūmīṣ, mātaras,* l.-gall. *tres matres* etc.).

Ich habe zu zeigen gesucht, dass Varuna in Indien der ursprüngliche vertreter des höchsten als wechselgott betrachteten lebens- und todesgottes (speciell als könig gedacht) ist. Wir müssten dann erwarten, dass er sozusagen im mittelpunkt des indischen opfers im allgemeinen stehen sollte. Das ist indessen nicht der fall: er tritt, als unheimliche macht, mehr zurück. Statt dessen sind in vedischer zeit schon vom anfang der überlieferung an andre göttergestalten in den vordergrund getreten. Schon in vorhistorischer zeit standen kultverbände und stämme einander gegenüber. Ein steter wechsel — grösserer oder kleinerer — der macht- und kult- wie sonstiger — (geographischer und andrer) — verhältnisse hat einen wechsel der götter zur natürlichen folge gehabt. Der götter, oder, sagen wir lieber, in vielen fällen, der hypostasen desselben göttertypus, so dass bei einem stamm eine seite — mit einzelnamen — bei einem andern stamm eine andre seite vorzugsweise betont, bzw. zu einer freistehenden göttergestalt verdichtet worden ist. So hat in der vedischen welt Indra viele alten götter, und zwar den grossen Varuna zurückgedrängt, ganz wie im Norden þórr *(*þunra-)* Ullr verdunkelt hat[1]; nur dass Ulls doppelgänger unter dem beinamen Frøyr noch neben þórr im kultus sich behauptet hat, wenigstens bei gewissen völkern. Es gilt mir als wahrscheinlich, dass etwaige kultgegensätze schon in proethnischer zeit vorgezeichnet waren. Ich finde es nicht undenkbar, dass Indra (Idg. **ənd-ro-*) und **þunra-*, kelt. *Tanaros* (indg. **tn̥ro-* etc.) wenigstens insofern auch mit einander zusammenhängen, als sie mit demselben suffix gebildet sind. Und wie Indra eine form des himmelsgottes — ob speciell des sonnengottes, mag dahingestellt bleiben — (mit

[1] Vgl. besonders M. Olsen Hed. kultm. I, 202 ff., dessen ansicht darauf hinausgeht, dass Ullr und þórr lokale doubletten, eines und desselben gottes seien. Dass þórr Ullr abgelöst hat, findet eine bestätigung nicht nur in den kultisch charakterisierten ortsnamen, sondern auch in dem mythologisch ausgedrückten verwandtschaftsverhältniss (Ullr þórrs stiefsohn).

einer bestimmten wirkungssphäre) ist, so scheint es auch **þunra-* gewesen zu sein. Eine weitre parallelle zum wechsel der götter ist das hervortreten des todesgottes Rudra-Çiva in Indien, Óðinn im Norden. Hier von einer einwanderung neuer kulte zu reden, ist müssig. Wenn, wie nicht zu läugnen, der Óðinn-kultus als allgemeiner verbreitet und zu allgemeiner bedeutung erst später emporragt, braucht das nur zu bedeuten, dass gewisse stämme oder verbände erst allmählig zu maassgebendem einfluss in kultischen dingen gelangt waren.[1]

Man hat hinter dem Óðinn- und þórr-kultus im Norden verbreitete und tiefgewurzelte kulte eines königlichen wechselgottes Ullr—Týr (Frøyr) und damit eng verbundner weiblicher fruchtbarkeitsgottheiten entdeckt, und zwar vornehmlich durch das studium der kultischen ortsnamen, deren vorkommen einen festen typus zeigen, der weitgehende schlüsse über die verbreitung der kulte ermöglichen. Aus schriftstellerischen nachrichten und den in späteren zeiten aufbewahrten gebräuchen und traditionen — wie übrigens auch durch benutzung und verwertung archäologischer funde — hat man sich ein bild des altnordischen kultes (d. h. opferrituals) zu rekonstruieren gesucht. Es kann keinem zweifel unterliegen, dass diese opfer auf gewinnung von fruchtbarkeit und das gedeihen überhaupt sowohl des gesammtwesens wie des individuums gerichtet waren. Und zwar waren es die zwei grossen herbst- und frühlingsfeste, die alles rituelle interesse absorbierten. Man kann das grosse herbstopfer, das vermutlich aus mehreren aufzügen bestanden hat, durch kombination von dem von Tacitus beschriebenen Nerthus-zug und dem in Flateyarb. I (1860), 337 f. (in Ólafs saga Tryggvasonar) geschilderten umzug des gottes Frøyr (Gunnarr Helmings þáttr) ziemlich genau rekonstruieren. Die ursprünglichen haupteile dieses opfers waren: 1) Der umzug der göttin und des gottes (wobei wohl ein kultischer gattungsakt als stattfindend vorgestellt wurde), repräsentiert durch den könig und die königin, resp. deren stellver-

[1] Die verbreitung der *Óðinn*-kultus als ein ausdruck einer völkerwanderung ist zuletzt z. b. von SALIN Die altgerm. tierornamentik und in Studier tillegnade Oscar Montelius 140 vertreten. Schon STJERNA ATS. 18, 29 hat dagegen bedenken geäussert. Nicht eine völkerbewegung, sondern eine kultur- resp. kult-bewegung kann darin abgelesen werden (vgl. auch KAUFFMANN ZfdPh. XXXVIII, 289 ff. AfR. XI, 119 f.).

treter. 2) Opferung des absterbenden gottes (des königs oder dessen stellvertreters) entweder durch abschlachten, ertränken oder aufhängen in einem heiligen baum, je nach speciellen gebräuchen. 3) Das reinigungsbad der göttin und der am opfer beteiligten in einem heiligen see (resp. teich, quelle u. dgl.).

Im Norden dürfte alles vorgekommen sein, sicher das ertränken; darauf deuten die vielen heiligen seen u. s. w., die eben in der nähe von durch götternamen charakterisierten kultorten liegen; bewiesen durch die nachricht von Tacitus, die vom opfern der beim bade fungierenden sklaven spricht. Diese sklaven sind nichts als vertreter des zu opfernden könig-gottes.

Die ertränkung des vegetationsgottes ist in mehr als einer hinsicht bedeutsam für die weitere entwicklung der kultuellen symbolik sowohl in Indien wie im Norden. Ich habe schon angedeutet, wie nach meiner meinung Varuṇa in Indien eben auf diesem weg dazu gekommen ist, ein wasser-gott zu werden. Auch ursprünglich wird der — als mensch oder tier, z. b. als pferd, gedachte — vegetationsgott in besonders naher beziehung zu den wasserbehältern der erde gestanden haben, wie er vornehmlich dadurch der erde seine zeugungskraft zuführte. In Skandinavien gibt es mehrere anzeichen davon, dass auch die entsprechenden wechselgötter Ullr–(Týr)Frøyr eben in der eigenschaft als vegetations- und ernte-götter in sehr nahe verbindung mit dem wasser — eben dem heiligen wasser, wo das opfer vorging — getreten sind.[1] Ich sehe davon ab, dass Frøyr mit seinem schiff *Skíðblaðnir* einmal in beziehung zur see gestanden hat. Jedenfalls empfängt die sache licht von dem, was M. OLSEN auseinandergesetzt hat über Ullr als *Skjǫldr* und **Hringir* (Hed. kultm. I, 218 ff.). Diese namen beziehen sich auf dasselbe mythische verhältniss: wenn **Hringir* (in *Ringsaker* u. s. w.) 'mit schiffsvorderteil versehen' bedeutet und *Skjǫldr* (auch in *Skjaldarakr*) ein kurzname für *Skjaldar-áss* 'Schildgott' ist, so kann dies nur auf ein von mehreren seiten bezeugtes geschehniss bezug haben, nämlich den ursprünglichen einfachen mythus, wonach Ullr, der vegetationsgott, als vegetative macht, eingeschlossen in der letzten garbe, nach der herbsternte im wasser geopfert wird, um

[1] Vgl. hierzu auch seenamen wie *Ullvättern* und *Frövättern* in Schweden (M. OLSEN Hed. kultm. I, 182. 223).

im folgenden jahr als neugeborener junger gott aufzuerstehen und der organischen welt neue lebenskraft und gedeihen zu schenken. Bei dieser fahrt wurde er als auf einem schild fahrend gedacht.[1] Der Schild ist also 'Ulls schiff', was eben ein kenning für schild ist. Ullr ist mithin als ein wassergott gedacht, er könnte auch als 'wassergeboren', 'vom wasser herstammend' benannt werden in dem sinn, dass er im frühling daher widererstand. Auf andre weise, als bisher geschehen, kann die alte etymologie der *Vanir* richtig sein: er ist ein **ɥonio-* 'zum wasser gehörig, dem wasser entstammend', zu s. *vana-* 'wasser' (idg. **ɥono-*; s. JOHANSSON BGS. 118. 130. 132. 149). Ullr—*Njǫrđ (später Njǫrðr—Skaðe, Frøyr—Frøyia) sind die *Vanir* par. préf.

Wie Varuṇa in Indien der göttliche könig *(rājan, rājanya),* der repräsentant der königs-gewalt ist, so können wir dasselbe für seine entsprechung im Norden voraussetzen, er mag Ullr oder (Týr) Frøyr heissen; es ist nicht zufällig, dass zwei — die vornehmsten, die einzigen — königsgeschlechter im alten (vorhistorischen) Norden sich vom königlichen gott herleiteten: so die Skjǫldungar in Dänemark (Leire), die Ynglingar in Schweden (Upsala), je von Skjǫldr und Yngvi (eig. **Ingr*) (-Frøyr), eigentlich demselben gott Ullr-Frøyr.[2]

Was mythologisch als eine fahrt des gottes auf dem schild (als Ulls schiff), dargestellt wurde, resp. die sage vom ursprung des dänischen königsgeschlechts, nach der Skjold — in Beowulf *Scyld Scéfing*, d. h. sohn oder enkel von *Scéaf*, der korngarbe — allein als kleines kind auf einem schiff von unbekannten landen her anlangt, das reich gründet und dann wieder ebenso geheimnissvoll wegzieht, hat m. e. im Norden auch ein kultisches ebenbild in der schiffsgrabsetzung der könige der vikingerzeit, worüber man sehe z. b. MONTELIUS SvFT. VI, 149 ff. SCHÜCK Studier i nord. litteratur- och religionshistoria II, 284 ff. Mir

[1] Die hierhergehörenden sagen und mythen s. CHADWICK The origin of the english people 279 ff. OLRIK Danmarks heltedigtning II, 250 ff. M. OLSEN Hed. kultm. I, 226 ff.

[2] Man könnte sie als mond- und sonnengeschlechter charakterisieren und eine analogie — wenn nicht mehr — in ähnlichen benennungen der indischen königsgeschlechter, den Pāurava und den Vāivasvata (Āikṣvāka), finden; dergleichen genealogien sind aber über die ganze erde verbreitet.

scheint SCHÜCK richtig diese art grabsetzung in verbindung mit dem ursprünglichen gebrauch der königsopferung zu setzen.

— — —

Das grosse herbstopfer hat sich auf germanischem boden und in Indien sehr verschiedenartig entwickelt. Während es auf jenem gebiet ziemlich intakt geblieben ist, mit kultischem umzug des gottes und der göttin oder ihrer vertreter, sowie der opferung des gottes unter gewissen formen (ertränkung u. s. w.), hat sich in Indien ein ganzes system von opfern und riten mit minutiösen vorschriften und begehungen und daran geknüpften theologischen symbolisierenden auslegungen entwickelt. Aber in diesem ritualistischen urwald begegnen hie und da gebräuche von einfachem urwüchsigem charakter, die als relikte eines älteren opferstadiums aufzufassen sind. Z. t. sind diese gebräuche aus ihrem ursprünglichen zusammenhang gerissen und umgewandelt worden, indem sie je für sich neuen grossen opfern zugrunde gelegt worden sind.

Ich habe schon oben zu anderm zweck des Açvamedha erwähnung getan. Ich bin der ansicht, dass der Açvamedha, »das grosse mit besonderer feierlichkeit vollzogene opfer, das der könig zur mehrung seines reiches darbringt», ursprünglich zum grossen herbstopfer gehörte, wie denn notorisch in Upsala dem Frøyr, dem gott der rosse, dem ursprünglichen sonnenrosse, grosse rossopfer veranstaltet wurden. In diesem Açvamedha kommt nun als besondere abteilung vor ein schlussbad *(avabhṛtha)* derselben art wie bei jedem somaopfer *(agniṣṭōma)*.[1] Wir haben schon oben gesehen, wie bei dieser *avabhṛthēṣṭi* Varuna die hauptgottheit ist — aber gewiss ursprünglich als selbstgeopferte gottheit, geopfert durch ertränkung. Sie wird auf das haupt eines mannes geopfert, der Varuna vorstellt, und dessen bild als ein schrecken erregendes beschrieben wird (s. oben). Im wasser stehend *(apsu magnaḥ)* empfängt der den Varuna vertretende mann auf sein haupt die spenden. Dass hier ein residuum vom opfer des gottes Varuna vorliegt, kann nicht zweifelhaft sein.

Aber das Açvamedha-opfer im ganzen ist sicher ursprüng-

[1] Vgl. CALAND-HENRY L'Agniṣṭoma 393 ff.

lich ein Varuṇaopfer (und zwar beim abschluss des erntejahres). Denn es schimmert noch an einigen stellen der opferlitteratur die vorstellung durch, dass Varuṇa und das ross mit einander nahe verbunden sind,[1] d. h. Varuṇa ist einmal oder in gewissen gebieten als ross vorgestellt worden (eben wie das pferd dem Frøyr heilig war). Ich schreibe TS. 2, 3, 12, 1 (vgl. KS. 12, 6. MS. 2, 3, 3. BÇS. 13, 33) her: *prajāpatir váruṇāyā 'çvam anayat, sá svā̀m dēvátām árchat, sá páry adīryata; sá ētā́m vāruṇā́m cátuṣkapālam apaçyat, tā́m nír avapat, tátō vái sá varuṇapāçā́d amucyata | váruṇō vā ētā́m gṛhṇā́tī yō 'çvam pratigṛhṇā́ti; yā́vatō 'çvā̀n pratigṛhṇīyā́t tā́vatō vāruṇā́ñ cátuṣkapālān nír vapēd, váruṇam ēvá svéna bhāgadhḗyēnō 'pa dhāvati, sá ēvā́i 'naṁ varuṇapāçā́n muñcati ‖ cátuṣkapālā bhavanti, cátuṣpād dhy áçvaḥ, sámṛddhyā; ēkám átiriktaṁ nír vapēd; yám ēvá pratígrāhī́ bhávati yáṁ vā nā́ 'dhyḗti, tásmād ēvá varuṇapāçā́n mucyatē | yádi áparam pratigrahī́ syā́t sāuryám ékakapālam ánu nír vapēd, amúm ēvā́ 'dityám uccárā́ṁ kurutē 'pṓ 'vabhṛthám ávāi 'ty, apsú vái váruṇaḥ, sākṣā́d ēvá váruṇam áva yajatē, 'pōnaptríyaṁ carúm púnar étya nír vapēd, apsúyōnir vā́ áçvaḥ, svā́m ēvā́i 'naṁ yṓnim gamayati, sá ēnaṁ çāntá úpa tiṣṭhatē.*[2] Ich habe diese stelle voll citiert, um den daraus sich ergebenden eindruck zu vermitteln, dass, welches hin- und herreden priesterlicher deu-

[1] Vgl. EGGELING SBE. XLIV, XXIII f. KEITH Taitt. Saṁh. CXXXIV f., s. oben. — Nachträglich bemerke ich die verbindung des pferdeopfers mit dem monde ÇB. 11, 2, 5, 1.

[2] 'Prajāpati führte das pferd zu Varuṇa: es ging zu seiner eignen gottheit (unklar, s. KEITH Taitt. S. 173), er ward krank. Er sah dies vierschalige (opfer) an Varuṇa, er opferte es; dann fürwahr ward er von Varuṇa's fessel frei. Varuṇa greift den, der das pferd annimmt. Wie viele pferde er annimmt, so viele vierschalige (opfergaben) an Varuṇa soll er opfern; zu Varuṇa läuft er mit seinem eignen anteil; er löst ihn von Varuṇa's fessel. Die opfergaben sind vierschalig, denn das pferd hat vier füsse: zum glück; er soll noch eins opfern. Welches pferd er anzunehmen wünscht oder welches er vorübergeht (verschmäht), von der fessel Varuṇa's wird er gelöst. Wenn er ein andres anzunehmen gedenkt, soll er ausserdem ein vierschaliges (opfer) an Sūrya opfern: fürwahr er macht die sonne aufgehen. Er geht zu den wassern als schlussbad. Varuṇa ist in den wassern; offenbar besänftigt er eben damit Varuṇa; nach der rückkehr soll er eine opfergabe an *Apāmnapāt* opfern. Das pferd hat seine geburtsstätte in den wassern; fürwahr er macht es nach seiner eignen geburtsstätte zurückkehren; besänftigt pflegt er ihn.'

telei dabei herauskommt, doch das gefühl lebendig ist, dass Varuṇa und das ross in sehr naher beziehung zu einander stehen. Es ist demnach kein wunder, dass die beiden opferhandlungen: 1) Varuṇa's ertränkung, 2) opferung des pferdes, mit einander kombiniert worden sind: sie galten beide Varuṇa, gehörten beide zum grossen herbstopfer für den grossen königlichen lebens- und todesgott. In eben solcher weise scheinen in Upsala zwei grosse opfer im herbst (winter) dem Ullr, resp. Frøyr, vereinigt worden zu sein: der umzug und die ertränkung des gottes und ein grosses pferdeopfer. Wir betonen nochmals, dass das grosse pferdeopfer eben im interesse der königlichen gewalt überhaupt vollzogen ward[1].

Ein sexuell generatives element beim Açvamedha haben wir oben nachgewiesen: die hinlegung der Mahiṣī zum pferde *(açvōpasaṁvēçana)*. Auch beim Puruṣamedha soll eine ganz ähnliche szene sich abgespielt haben. Ich vermute, dass diese szene an die des Açvamedha angeglichen worden ist, und dass

[1] Es wäre verlockend hier weiter ausholend gr. Ποσειδῶν in den bereich der untersuchung hereinzuziehen. Keine der griechischen göttergestalten liegt Varuṇa näher als diese. Er ist πόσις p. préf., also herr und zwar 'der Erde' (vgl. FICK CSt. VIII, 307. HOFFMANN 84. jahresber. d. schl. ges. f. vaterl. kult. IV b, 8 f. KRETSCHMER Glotta I, 27 f. 382, f. WSt. XXIV, 523 ff. BRUGMANN Grdr. ²II, 2, 135; nicht zutreffend EHRLICH Unters. 82 f.). Er ist ein finsterer chthonischer gott, offenbar ursprünglich als ross gedacht, wie denn auch Ἀρῑ́ων, Ἐρῑ́ων, von Poseidon in rossgestalt mit Demeter (Erinys) erzeugt, ein ross ist; Ἀρῑ́ων auf der schiffsluke ist vergleichbar mit Ullr auf dem schild. Zu Poseidon steht Zeus in etwa demselben verhältniss — als wechselgott — wie *Dyāuṣ* zu *Varuṇa*, Týr zu Ullr. — Wie **(e)r-ī-u̯-* (in ὀρῑ́-νω, *l. rīvus*): **(e)r-u̯-* (vgl. l. *ruo*, ags. *reow* 'wild', g. *unmanariggws* id., aisl. *ǫrr*, as. *aru*, ὀρούω, s. *rūra-* 'hitzig', *ṛ-ṇ-ōti*, *ṛ-ṇ-v-ati*, ὄρ-ν-υ-μι), so Ἐρῑ́-ϝ-ων, Ἀρῑ́-ϝ-ων : s. *ar-v-an-t-* 'renner'. Letzteres ist das sollenne wort für opferpferd beim Açvamedha (*yō arvantaṁ jighāṁsati taṁ abhyamīti varuṇas* 'wer den renner töten will, ihn beschädigt Varuṇa'). Vielleicht steht *Jǫrvǫndr* (*Jǫrundr*) Yt. 28 — von NOREEN aus **jǫr(u)-vanduR* erklärt No.B. I, 144 — in beziehung zu *arvaṇt-*, d. h. urspr. germ. **erwand(a)-z*. Ich glaube nämlich, dass die strophe von *Jǫrundr* sich auf einen opferritus bezieht (vgl. SCHÜCK Studier i Ynglingatal 88), nach dem ein gott — später in der sage als heros, könig erscheinend — in rossgestalt geopfert (erhängt) wurde. Die Jǫrundr-strophe des Yt. enthält nach meiner vermutung einen mythus, der auf einem ritual eines rossopfers (vergleichbar mit dem ind. Açvamedha) fusst. Dies kann aber hier nicht weiter ausgeführt werden.

eigentlich ursprünglich eine sexuelle vereinigung zwischen dem noch lebenden, aber (symbolisch) zu opfernden, und der die erdgöttin vertretenden königin stattgefunden hat, ähnlich der beim Nerthusumzug vorauszusetzenden. Ursprünglich war es ein sexueller akt zwischen dem sterben sollenden gott-könig Varuṇa und der göttin-königin *(mahiṣī-)*Erde, der er, als zweiter akt, geopfert wurde. Die die erdgöttin darstellende *mahiṣī* aber wandte nach dem menschlichen leben zurück, von dem scheidenden gotte gleichzeitig mit der erde mystisch befruchtet.

Mit HILLEBRANDT ZDMG. XL, 708 ff. GGA. 1889, 419. Rituall. 153. Lied. d. Rigv. 121[1] hege ich die überzeugung — kann sie aber hier nicht ausführlicher begründen — dass RV. X, 18, 8 (= AV. XVIII, 3, 2) wirklich auf diesen ritus bezug hat.

úd īrṣva nāry abhí jīvalōkáṁ
gatāsum ētám úpa śēṣa éhi |
hastagrābhásya didhiṣōs távēdáṁ
pátyur janitvám abhí sám babhūtha ‖

'erhebe dich, frau, zur welt des lebenden; du liegst bei einem toten; komm! Du bist zur gattin dessen hier geworden, der deine hand hier ergreift und um dich freit'.[2] Dieser vers gehört freilich nach RV. AV. sowie TA. 6, 1, 3. AG. 4, 2, 18. Kāuç. 80, 45. Ṛgvidh. 3, 8, 4. Bṛhadd. VII, 13—15 (weiteres s. CALAND Über die toten- u. best.-gebr. 43) zum totenritual. Aber nach ÇÇ. 16, 13, 7 ff[3] Vāit. 38, 3 soll der vers beim Puruṣamedha verwendet werden. Hier wie beim rossopfer kommt derselbe brauch vor, dass sich die königin zum toten legt, um durch ihn symbolisch fruchtbarkeit zu erlangen. Die

[1] Vgl. auch LANMAN Sansk. reader 385. DELBRÜCK Idg. verw.-n. 175. JOLLY Recht. u. sitte 71. GARBE Beitr. z. ind. kulturgesch. 148. Dagegen WHITNEY Or. a. ling. st. I, 53. AV. 849 (zu XVIII, 3, 2). OLDENBERG RdV. 575. GGA. 1907, 218. RVN. II, 219. CALAND Totengebr. 43 f. KEITH JRAS. 1907, 226. 946. MACDONELL-KEITH Ved. ind. I, 477. GELDNER Rigv. i. ausw. II, 154 (vgl. VSt. I, 159). WINTERNITZ WZKM. XXIX, 182 ff. MACDONELL HSL. 126.

[2] 'du hast das gattinsein (bei einem zweitem gemahl) erlangt' (vgl. WHITNEY OLSt. I, 53. OLDENBERG RdV. 575. RVN. II, 217 f. LUDWIG Rigv. V, 425. CALAND Totengebr. 43. HILLEBRANDT Lied. d. Rigv. 121. WHITNEY-LANMAN AV. 848 ff. WINTERNITZ WZKM. XXIX, 182 ff.).

[3] S. HILLEBRANDT The Çāṅkh. Çr. S. I, 207 mit komm. III, 374.

erste königin *(mahiṣī)* legt sich im verlauf des rituals zu dem als opfer getöteten jüngling. Man deckt beide mit einem mantel zu, und der opfernde redet sie mit zoten an, ähnlich denen, die beim opferrosse gebraucht werden. Auch die zotigen gespräche zwischen den priestern und den drei andern gemahlinnen des königs finden in ganz analoger weise statt wie dort. Ebenso ist das zwischen den priestern selbst folgende *brahmōdya*, rätselnde frage- und antwortspiel, ganz analog. Mit den *utthāpinī*-versen — d. h. eben dem genannten vers und X, 85, 21. 22 (und X, 53, 8) — fordert man sie auf, sich wieder von dem toten zu entfernen (vgl. noch WEBER ISt. I, 183. IStr. II, 66). — WINTERNITZ WZKM. XXIX, 182 ff. bez. 195 f. hat in seiner sehr sorgfältigen und besonnenen untersuchung über die wittwe im Veda dies bestritten aus gründen, die mir nicht ganz stichhaltig erscheinen. Dass der vers X, 18, 8 zum totenritual gehört, hindert wohl nicht, dass er eventuell ursprünglich zu einem (symbolischen) menschenopfer gehört haben kann. Wir müssen uns gegenwärtig halten, dass die bestattung selbst auch ein opfer sein konnte. In einer zeit, wo die leichen der erde übergeben wurden, lag es sehr nahe, dies mit der opferung des königs resp. gottes beim herbstopfer zu parallellisieren, ja sogar zu identificieren. Das ritual konnte sein und war m. e. sicher analog. Ich möchte meinesteils den *utthāpinī*-vers X, 18, 8 ebensowohl als an die königin gerichtet, die — gleichzeitig die erdgöttin darstellend — entweder vor dem tod des königs (gottes) mit ihm sich begattete (wie beim Nerthus-, Frøyr-umzug), oder von dem toten mann, bevor er der erde unwiederruflich übergeben war, in mystischer vereinigung seine zeugungskraft auf sich übertragen sehen wollte; wie an die gattin des verstorbenen mannes, die gleichermassen dessen zeugungskraft für sich bewahrt sehen wollte, um so viel mehr in dem falle, dass sie noch nicht sein geschlecht fortgepflanzt hatte und dies noch mit einem neuen mann (bzw. dem *levir*) zu leisten die pflicht hatte. Der zweite mann *(didhiṣu)* einer wittwe war so zu sagen der wiedererstandene gatte, wie der im frühling wiedererstandene wechselgott der neue gatte der allerzeugerin Erde war. Der vers wie das ganze Sūkta stammt aus einer zeit, wo das begraben in der erde die sitte war, und die

damit verknüpften symbolischen vorstellungen noch in voller kraft waren (vgl. zu diesem detail ROTH ZDMG VIII, 468 ff. Siebenz. lieder 153. v. SCHRÖDER WZKM. IX, 111 ff.[1] und vor allem WINTERNITZ WZKM. XXIX, 174).

Der einwand, es habe keinen rechten sinn, dass die frau, die sich von dem getöteten opfermenschen erhebt, mit den worten angesprochen wird: 'Du bist zur gattin dessen hier geworden, der deine hand hier ergreift und um dich freit', ist für mich nicht entscheidend. Symbolisch war die königin die gattin des geopferten gottes (mit dem der könig nach der alten anschauung identisch war). Andrerseits lebte ja noch der könig fort, da ja nur ein substitut geopfert wurde. Er konnte ganz wohl als ihr zweiter gatte, der eben in dieser eigenschaft als *hastagrābhō didhiṣuḥ* erscheint, bezeichnet werden.

Es ist wahr, dass die verse RV. X, 85, 21. 22 ursprünglich sicher nichts mit dem Puruṣamedha (Varunaopfer) zu tun hatten. Sie gehören wie die variante AV. XIV, 2, 33 = ÇB. 14, 9, 4, 18. Brh. Ar. Up. 6, 4, 18 (vgl. WEBER ISt. V, 185. 210. WHITNEY-LANMAN AV. 759 f.) zum hochzeitsritual. Als *utthāpinī*-verse können sie in den Sūtratexten registriert werden nur wegen der anfangsworte (*úd īrṣvātaḥ pátivatī; úd īrṣvātō viçvāvasō* RV. X, 85, 21. 22; *uttiṣṭhētō* (ÇB. *tiṣṭhātō*) *viçvāvasō* AV. XIV, 2, 33). Und doch kann ein tieferer grund da sein. »Dieses göttliche wesen (Viçvāvasu) mit dem toten des Puruṣamedha zu identificieren, dazu liegt nicht der geringste anlass vor», sagt WINTERNITZ. Vielleicht doch; nämlich insofern eine etwaige (symbolische) identität zwischen Varuṇa und Viçvāvasu den ältesten ritualisten noch geläufig war. Und ich glaube, dass Viçvāvasu wirklich ein noa-name des Varuṇa als fruchtbarkeits-gandharva (= RV. X, 85, 40 ff.) war. Dies um so mehr, als er — eine hypostase des mondes (vgl. HILLEBRANDT VM. I, 434 ff.) — die menses und

[1] Die aber offenbar betreffs vv. 1—7 als zum begräbniss gehörend im irrtum sind, wie CALAND Altind. toten- u. bestattungsgebr. 113 ff. 123 f. WINTERNITZ WZKM. XXIX, 177 gezeigt haben. Sie gehören z. *çāntikarman* resp. *paridhikarman* (vgl. auch OLDENBERG RVN. II, 217 f.). — Die übers. von v. (7 u.) 8 von (M. MÜLLER ZDMG. IX, VI. Ess. II, 31 f.). ROTH a. o. ZIMMER AL. 329. L. v. SCHRÖDER Indiens lit. u. cult. 43. GELDNER Rel.-gesch. leseb. 136 (vgl. WEBER BSB. 1896, 255) ist falsch. Sonst über den berühmten vers zuletzt WINTERNITZ a. o. 178 f.

die procreation zu regulieren scheint. Einem ritualisten, der die wesensgleichheit von Viçvāvasu und Varuna inne hatte, konnte leicht der gedanke aufkommen, verse, die auf entfernung des dämonisch gedachten sexualwesens (des die καταμήνια regulierenden mondgottes) und ersetzung desselben durch einen menschlichen gatten bezug hatten, auch als *utthāpinī*-verse auf die entfernung der symbolischen gattin des geopferten fruchbarkeitsgottes und ihr hintreten zu einem neuen gatten zu deuten. Zu RV. X, 53, 8 kann ich nichts weiter vermuten als was WINTERNITZ WZKM. XXIX, 197 f. vermutet hat.

Der polare gegensatz des indogermanischen herbstopfers, wo der absterbende vegetationsherr in der einen oder andern form geopfert wurde (der erde übergeben ward), war sicher ein allgemeines frühlingsopfer, das um wiedergewinnung und auferstehung der vegetationskraft vollzogen ward. Es war dies opfer vorzugsweise von suggestiver art. Darauf weisen die mannigfaltigen zerstreuten gebräuche hin, die sogar noch heute unter den verschiedenen indogermanischen völkern gang und gäbe sind. Die meisten der oben in dieser abhandlung berührten fruchbarkeitsriten dürften eben dieser suggestiven art gewesen sein und hauptsächlich dem frühlingsopfer angehört haben. So alle arten von ἱερὸς γάμος, die gebräuche, die sich in der germanischen welt an den maigrafen und die maigräfin, oder was alles die gestalten heissen, die niemand eingehender und verständnissvoller behandelt hat wie MANNHARDT Wald- u. feldk. I, 159 ff. 341 ff. 422 ff. u. passim, anknüpfen. Unmöglich ist ja nicht, dass die bekannte Nerthusumfahrt — das ist die meinung MANNHARDTS und andrer (z. b. M. OLSEN Maal og minde 1909, 25) — oder wenigstens damit verwandte rituelle aufführungen auch am ende des winters, resp. beim eintritt des frühlings (sommers), vorkamen. Auf germanischem boden vor allem Frøys und Gerðs ἱερὸς γάμος und daran sich knüpfende primitive frühlingsmythen, die die Finnen entlehnt haben (s. FRITZNER Norsk Hist. tidsskr. I (1877), 135 ff. OLRIK Danske studier 1905, 39 ff. 129 ff. 1906, 65 ff. 1907, 62 ff. K. KROHN FUF. IV, 231 ff. VI, 155 ff. EISEN FUF. VI, 104 f. M. OLSEN MoM. 1909, 17 ff. Hed. kultm. I, 103 ff. 194 ff. 208 ff.

226 ff. 231 ff.). In den kreis der suggestiven zauberhandlungen im indischen ritual gehören vor allem die auf das sexuelle und vegetative leben gerichteten gebräuche, unter denen ich oben eine auswahl getroffen habe und zu deuten bemüht gewesen bin. Insbesondere erinnere ich an die volkstümlichen (z. t. sehr derben) riten, die mit der *mahāvrata*-feier des grossen über ein jahr sich erstreckenden *gavāmayanasattra* verbunden sind. Es ist ziemlich müssig darüber zu streiten, ob es in Indien ein mittwinter- oder mittsommerfest war.[1] Die angaben der rituellen texte sind darin übereins, dass die *mahāvrata*-feier in das wintersolstiz fällt. Aber es gibt andeutungen (z. b. TMB. 4, 10, 3. TB. 1, 2, 6), dass dies nicht das ursprüngliche gewesen, ohne dass man bestimmt sagen kann, dass sie das sommersolstiz als den sitz des Mahāvrata-tags bezeichnen. Der grund ist wohl, dass dieser tag ursprünglich weder in den mittwinter noch in den mittsommer fiel, sondern eher in den anfang des frühlings (um die frühlingsnachtgleiche), nämlich in einem wesentlich kälteren (temperierten) klima als dem Indiens. Es handelt sich nämlich um feste, die auf besiegung der herrschaft des winters durch die sommerlichen vegetativen mächte bezug haben: im germanischen gebiet die frühlingsfeste, auf indischem die grossen feste, in deren mitte Indra steht, vornehmlich das grosse somaopfer, Agniṣṭoma, die *mahāvrata, ṣōḍaçin* und *atirātra,* sowie die auf den ackerbau bezüglichen opfer, wo Indra als *urvarāpati (sītāpati, sītā* heisst *Indrapatnī)* und *sīrapati* erscheint, worüber s. vor a. HILLEBRANDT VM. III, 221 ff.

Die genannten opfer bezwecken alle die besiegung des winters und gewinnung der sonne als inbegriffes der neuen vegetativen macht, als wechselgottes zum herrscher des winters, dem auch als mondgott erscheinenden Varuna. In Indien ist es vorzugsweise Indra, der diese macht vertritt. Und es kann m. e. keinem zweifel unterliegen, dass Indra nur ein beiname eines lichtgottes ist, sei es als sonnengott oder als lichter himmelsgott im allgemeinen. Es ist HILLEBRANDTS grosses verdienst nachgewiesen zu haben ZDMG. L, 666. VM. III, 157 ff., dass der

[1] HILLEBRANDT Sonnenwendf. 1 ff. (= Rom. forsch. V, 299 ff.). Rituall. 157 f. VM. III, 216. — OLDENBERG RdV. 444. KEITH Çāṅkh. Ār. 73 f. Āit. Ār. 27 ff.

kampf zwischen Vṛtra und Indra ein mythischer ausdruck für den kampf zwischen dem winter (wintergott) und dem die vegetative erneuerung repräsentierenden frühling, in der gestalt des sonnengottes Indra, ist. Man hat hier mit verhältnissen zu tun, die nach Indien übertragen sind aus einem kälteren klima, wo schnee und eis die gewässer und flüsse in ihren fesseln gefangen halten. *Vṛtra* ist der winter und zwar meiner meinung nach der kalte, frostige winter mit hellem mond-beleuchtetem himmel und weisser schneebedeckter erde. Ich erinnere auch hier an die oben referierte, den nordischen verhältnissen entsprechende, etymologie *Ullr*, g. *wulþus*, der ich auch den namen *Vṛtra* angeschlossen habe. Es scheint sogar fast zu gut zu der von den nordischen verhältnissen aus gewonnenen etymologie zu passen, wenn in alten texten Vṛtra sogar = *sōma*, d. h. mond, gesetzt wird ÇB. 1, 6, 3, 17. 6, 4, 12. 18. 4, 1, 4, 8. 2, 5, 15. 4, 3, 4. MS. 3, 7, 8. 8, 2 und andres b. HILLEBRANDT VM. I, 534 f. III, 207. Es steht aber im einklang damit, dass der mond herr des winters ist, und Varuṇa mit soma identificiert wird: alles darauf hinweisend, dass ursprünglich Varuṇa = Vṛtra ist (vgl. HILLEBRANDT VM. III, 38 ff. 45. 47). Man scheint in Indien noch ÇB. 2, 6, 1, 1. 2[1] ein gefühl von der richtigen, d. h. ursprünglichen, konception gehabt zu haben, wenn es heisst, dass *vasanta, grīṣma, varṣāḥ* (*dēvayāna*-halbjahr) Vṛtra besiegen, dessen herrschaft in die zeit der *çarad, hēmanta, çiçira* (*pitṛyāna*-halbjahr), also eben nicht in den sommer, zu verlegen ist (HILLEBRANDT VM. III, 206).

Zu dem kampf Indra's gegen den winterdämon (Vṛtra) stimmt z. t. der kampf Þórrs gegen die *iǫtnar*. Ullr ist freilich kein *iǫtunn*, aber seine nebenform *Skaðe* hat beziehungen zu der *iǫtunn*-welt. Das primäre ist, dass *Þórr* über den wintergott *Ullr (-Skaðe)* siegt, was darin zum ausdruck gekommen ist, dass *Þórr* überall kultlich *Ullr* nachgefolgt ist,[2] so dass Þórr den kult

[1] *Mahāhaviṣā ha vāi dēvā vṛtram jaghnuḥ | tēnō ēva vyajayanta yēyam ēṣāṁ vijitis tām | atha yān ēvāiṣām tasmint saṁgrāmē 'ghnaṁs tān pitṛyajñēna samāirayanta | pitarō vāi ta āsaṁs tasmāt pitṛyajñō nāma | tad vasantō grīṣmō varṣā ētē tē yē vyajayanta çarad dhēmantaḥ çiçiras ta u tē yān punaḥ samāirayanta,* wozu zu vergleichen: 2, 1, 3, 1: *vasantō grīṣmō varṣās tē dēvā ṛtavaḥ çarad dhēmantaḥ çiçiras tē pitaraḥ.*

[2] *Ullr sonr Sifjar, stjúpsonr þórs* SnE. I, 102; vgl. übrigens M. OLSEN Hed. kultm. I, 179 ff. 202 ff.

Ulls übernommen hat. Man wird sich hier erinnern, was ich oben über die ursprüngliche identität von *Indra* und *Þórr* (**ənd-ro-, *tn̥ro-, *tn̥(n)r̥(r)o-*) angedeutet habe. Gegenseitig stützen sich die ansichten, dass *Þórr* (vgl. MONTELIUS SFT. X, 277 ff. BRATE Vanerna 15 f. BING MoM. 1916, 15) und *Indra* (HILLEBRANDT a. a. o.) ursprünglich himmelsgötter sind. Beide wurzeln in derselben konception. *Indra* ist ein von *Dyāuṣ* (*Mitra* etc.) gelöstes epithet, wie *Þórr* von *Týr-Freyr*. *Dyāuṣ* (*Mitra* etc.) — *Indra* ist also wechselgott zu Varuṇa (-Vṛtra) wie Týr–þórr zu (Skaðe-) Ullr. Aber wie häufig solche wechselgötter von ihrer wechselbeziehung gelöst als einander feindliche mächte gegenüberstehen, so hat sich Indra als feind und bezwinger des als ausschliesslich böse macht erfassten Vṛtra entwickelt, während im Norden dies gegensatzverhältniss in andre bahnen abgelenkt oder z. t. umgewandelt worden ist (*iǫtunn-* kampf).[1] Ullr und þórr scheinen nicht gar feindlich einander gegenüberzustehen; jedenfalls aber hat kultlich þórr allmählich über Ullr den sieg davongetragen, wie in Indien Indra dem Varuṇa gegenüber.

Dass in Indien Varuṇa auf dem wege ist dem Indra zu weichen, geht unzweideutig aus den ältesten denkmälern selbst hervor. Die Ṛṣi's des Rigveda haben offenbar ein gefühl von einem solchen process. Traditionell ist freilich Varuṇa der höchste herrscher, aber tatsächlich — wenigstens in dem kreise, wo die meisten rigvedischen priestergotras lebten — ist Indra zum höchsten gott emporgestiegen. Ein gegensatzverhältniss ist den sängern noch lebendig, was auch die modernen forscher bemerkt haben (vgl. ROTH ZDMG. VI, 73. WHITNEY JAOS. III, 327. BERGAIGNE RVéd. I, 142 ff. II, 167 f. III, 139 ff. 206 f. 249 f. HILLEBRANDT VM. III, 60 ff. u. a.). Zweifelnd verhalten sich — besonders bezüglich der beweiskraft von RV. IV, 42 u. X, 127 — OLDENBERG RdV. 95 ff. u. SØRENSEN Til Spørgsmålet om Āditya'erne, Festskr. til V. Thomsen 1894, 335 ff. Obwohl ich auf die genannten hymnen nicht allzuviel gebe, stehe ich nicht an, den ersteren forschern eher beizustimmen, um so

[1] Die reale, wenn nicht ursprüngliche, verwandtschaft von *iǫtnar* (zu g. *itan*, idg. **edō*) als 'fresser' der leichen (chthonische dämonen in *iǫtunheimr* hausend) und dem indischen Vṛtra-Ahi könnte darin angedeutet sein, dass vom letzteren das verbum *gras-* verwendet wird (RV. IV, 17, 1, X, III 9).

viel mehr als ich nicht die ansicht OLDENBERGS teilen kann, wonach Varuṇa-Mitra und die übrigen Ādityās z. t. auf fremdem einfluss beruhen sollten.

Aber ich meine, dass es noch im ritual anzeichen wenigstens eines einstigen gegensatzes, bez. einer historischen verschiebung des verhältnisses, zwischen Varuṇa und Indra gibt. Dies trifft eben bei opfern zu, in deren centrum Indra steht, und die deshalb wie auch aus andren gründen den frühlingsfeiern anzureihen sind.

Nacht (dunkel, *tamaḥ*)[1], mond, winter, (regen), schwarze farbe, tod sind erscheinungen, die ebenso mit Varuṇa (*pitaras* u. s. w.) wesensverwandt sind, wie tag (licht, *jyōtiḥ, svaḥ*), sonne, sommer, weisse (oder helle) farbe, leben mit Sūrya, Mitra u. s. w. Es wäre nicht unerwartet, wenn Varuṇa speciell zum winter in beziehung gestellt werden sollte. Das ist was tatsächlich geschieht, zunächst in dem vornehmlich an Indra gerichteten Agniṣṭoma, der sicher in einem ursprünglichen frühlingsopfer wurzelt. Beim *avabhṛtha* des somaopfers kommen nach den Sūtren eigentümliche sprüche und begehungen vor, die zu Varuṇa in beziehung stehen, und zwar in einer weise, die auf altertümlichkeit hindeutet. In der *avabhṛthēṣṭi* werden unter opferung — die verschieden angegeben wird — folgende verse vorgetragen als *purōṇuvākyā* und *yājyā* RV. I, 24, 14. 15: *áva tē hḗḷō varuṇa námōbhir áva yajñḗbhir īmahē havírbhir | kṣáyann asmábhyam asura pracētā rājann énāṃsi çiçrathaḥ kṛtáni ‖ úd uttamáṁ varuṇa pāçam asmád ávādhamáṁ ví madhyamáṁ çrathāya | áthā vayám āditya vratḗ távānāgasō áditayē syāma* 'hinweg flehen wir, o Varuṇa, mit verehrungen, hinweg mit opfern, mit haviṣgaben deinen zorn; uns zum gefallen regierend, o Asura, der weise, löse, o könig, die begangenen sünden. Löse von uns die fessel in der höhe, in der mitte, in der tiefe, o Varuṇa, und mögen wir, o Āditya, sündlos in deinem gesetz verweilen'. Poetisch ist hier fessel in ethischen sinn verwandelt, wie so oft bei Varuṇa. Dass aber ursprünglich etwas mehr materielles unter dem *pāça* Varuṇa's zu verstehen ist, erhellt aus der fortsetzung. Eben bei dem bad der opfernden gatten

[1] *tamas* bezieht sich traditionell noch im RV. auf die dunkle zeit des jahres, die kürzeren tage (HILLEBRANDT VM. III, 203), also poetisches klischee herübergenommen von älteren zeiten und wohnplätzen.

heisst es u. a.: Mit den worten 'gelöst ist Varuna's fessel' löst der opferer seinen gürtel, die frau ihr *yōktra* (band).[1] So weiter nach Ap. Ç. 13, 20, 14 (HILLEBRANDT VM. III, 29): Hier wirft er gürtel und band, die beiden kleider, das netz und das schwarze fell *(kṛṣṇājina)* ins bad. Wenn die waschungen vollzogen sind, führt *(unnayana)* der Unnetar die badenden aus dem wasser; sie legen neue kleider an, der opferer die somabinde etc.; dann sagt Āp. weiter (13, 21, 5): Mit dem spruch: 'empor aus der finsternis blicken wir zum höheren licht'[2] verehren sie die sonne; mit 'abgewehrt (*pratiyatō;* oder 'aufgelöst' *viçrttō* MS. 1, 2, 6. 3, 39 etc.) ist Varuna's fessel' stossen sie das wasser am ufer mit dem fuss zurück (vgl. Āp. VIII, 8, 18) und kehren mit brennholz in der hand — das sie dann in das feuer legen *(samidādhāna)* — unter vorantritt des Unnetar, ohne sich umzusehen,[3] zurück, wobei sie den *mahīyā*-vers sagen: 'Wir tranken soma, wir wurden unsterblich; wir kamen zum licht, wir fanden die götter. Was wird uns da noch die missgunst, was die bosheit des menschen tun, unsterblicher?'[4]

Das hauptmotiv ist die befreiung von Varuṇa's fessel und gewinnung des lichts, der sonne. Es stehen einander gegenüber *tamaḥ* einerseits und *jyōtiḥ, svaḥ*. »Wenn wir uns erinnern, sagt HILLEBRANDT VM. III, 29 f., dass der alljährlich dargebrachte Agniṣṭoma als ein frühlingsopfer angesehen werden darf, so scheint es, dass dieser gegensatz, in den hier Varuṇa's fessel zu *suvar, jyōtiḥ* gestellt wird, auf einem natürlichen grunde be-

[1] Indem sie (nach Bāudh. 8, 20 nach dem *kṛṣṇājina*) sagt TS. 1, 1, 10: 'Ich löse dieses band des Varuṇa, welches Savitar freundlich gebunden hat; und in der geburtsstätte des schöpfers, in der welt der guten taten mache ich mir und meinem gatten eine schöne ruhestätte' (vgl. RV. X, 85, 24. AV. XIV, 1, 19. MS. 1, 5, 16 f. und s. KEITH TS. 11).

[2] TS. 4, 1, 7 k: *úd vayáṁ támasas pári páçyantō jyótir úttaraṁ dēváṁ dēvatrā́ sūryam áganma jyótir uttamám* 'wir, vom dunkel blickend nach dem höheren licht, Sūrya, einem gott unter den göttern, sind zum höchsten licht gelangt' (vgl. RV. I, 50, 10 = AV. VII, 53, 7. VS. 20, 21).

[3] Vgl. TS. 1, 4, 45, 3. 6, 6, 3, 5. MS. 4, 8, 5. (1, 3, 39. KS. 38, 5 etc., s. HILLEBRANDT VM. III, 26. KEITH TS. 65. 549 f.).

[4] RV. VIII, 48, 3: *āpāma sṓmam amṛ́tā abhūmā́ganma jyótir ávidāma dēvā́n | kíṁ nūnám asmā́n kṛṇavad árātiḥ kím u dhūrtir amṛta mártyasya* (vgl. TS. 3, 2, 5, 4. AÇ. 5, 6, 26. KÇ. 10, 9, 7. MÇ. 2, 5, 4, 40 etc., s. BLOOMFIELD Conc. 83).

ruht.» Mir ist es offenbar, dass dieser natürliche grund das band des winters ist, dass Varuṇa hier als der winter gefasst ist; m. a. w. der Agniṣṭoma hat seinen grund in zauberhandlungen, die darauf gerichtet waren, den winter (Varuṇa) zu beseitigen und den frühling, sommer (Mitra, Sūrya, urspr. Varuṇa's wechselgott Dyāuṣ) zu gewinnen. Indra ist nur eine andre konception dieses wechselgottes, der — als den sommer(himmel) repräsentierend — in gewissem gegensatz zu Varuṇa zu stehen kam.

Nun ist ja — wie eben HILLEBRANDT nachgewiesen — Vṛtra der am meisten specifische ausdruck des winters, der winterdämon par préf., gegen den besonders die anstrengungen des Vṛtrafeindes Indra sich richten. Der schluss ist klar. Varuṇa ist eigentlich eine andre form des Vṛtra, d. h. sie sind zwei seiten des wintergottes, und meteorologisch betrachtet ist Vṛtra vorzugsweise der vertreter des schnees, des eises, des frostes: alles im wintrigen vollmond wie in einem brennpunkt veranschaulicht. Die einwände HILLEBRANDTS VM. III, 37. 44 gegen diese schlussfolgerung sind nicht stichhaltig. Varuṇa's fessel ist ein (symbolischer) ausdruck für die gewalt des winters, der die flüsse, die wasser bindet, bändigt fesselt, ein überaus häufiges bild, von dem eben, um den wirkungskreis des Indra zu beleuchten, HILLEBRANDT VM. III, 186 ff. mehrere beispiele aus verschiedenen litteraturen gegeben. Daneben bekanntlich auf das moralische leben übertragen.

Dafür, dass Varuṇa = Winter war, haben wir auch ein litterarisches zeugniss aus alter zeit, das ich in anbetracht der obigen ausführung schlechterdings nicht mit HILLEBRANDT VM. III, 34 f. als einen gelegentlichen einfall der Yājñika's betrachten kann. Es heisst MS. 1, 10, 12 (= Kāṭh. 36, 6; vgl. TB. 1, 6, 4, 5): *yda vāi prajā varuṇō gṛhṇāti çamyaṁ cāiva yavaṁ cāpi na gṛhṇāti, hēmantō hi varuṇō*, etc., also Varuṇa wird mit dem winter identificiert.

Das reliktartige vorkommen des Varuṇa im Agniṣṭoma gilt für mich als ein beweis, dass dies opfer eigentlich ein Varuṇa-(Dyāuṣ)-Indra-opfer war, das rituell das auferstehen des vegetationsgottes Varuṇa in der gestalt des lichten himmels-, resp. sonnen- und sommergottes, symbolisieren sollte.

Da nun der Agniṣṭoma hauptsächlich ein Indra-opfer ward

— und Varuṇa nur als relikt da blieb —, könnte man erwarten, dass auch dem Varuṇa, als pendant zum Indra-opfer, ein selbständiges opfer ausgelöst wurde. Das ist m. e. der fall. Ich vermute nämlich, dass das zweite der drei Cāturmāsya's (tertial-jahreszeiten-opfer), die Varuṇa allein geeigneten sogen. *varuṇapraghāsāḥ*, ein solches opfer ist. Die Cāturmāsya-opfer — s. WEBER ISt. X, 537 ff. HILLEBRANDT Rituall. 115 ff. — werden verschieden verlegt, je nach dem man das jahr mit herbst, winter oder regenzeit begann (vgl. JACOBI Festgr. Roth 71. GN. 1894 n. 2, s. 7). Obwohl die ritualtexte jetzt im allgemeinen die zweite feier in die regenzeit *(prāvṛṣ)* oder genauer in den monat *āṣāḍha* oder *çrāvaṇa* (anfang der regenzeit) verlegen, ist es nicht unmöglich, dass dies auf einer späteren verschiebung beruht, die stattgefunden um der späteren auffassung von Varuṇa als wassergott zu entsprechen (vgl. HILLEBRANDT VM. III, 34). Auch hier ist das leitmotiv der rituellen handlung eben die lösung von Varuṇa's fesseln: *yad varuṇapraghāsāir yajēta sarvasyaṁhasō 'vēṣṭyāi* (MS. 1, 10, 10, vgl. Kāṭh. 36, 5);[1] andre andeutungen, die auf ein ursprüngliches frühlingsfest hinweisen können, sehe man bei HILLEBRANDT a. o. Über einzelne rituelle handlungen, die direkt auf procreation bezug haben, ist oben gehandelt.

Nur noch ein paar worte über das verhältniss der beiden opfer Açvamedha und Puruṣamedha zu einander. — Im grossen und ganzen war der Açvamedha wohl das altertümlichere opfer. Es stammt aus einer zeit, wo der zu opfernde gott — das dies Varuṇa war, ist keinem zweifel unterworfen — in pferdegestalt gedacht wurde. Mit keinem opfer der indogermanischen stämme hat der Açvamedha so grosse ähnlichkeit wie mit den pferdeopfern im Norden, wie auch da das pferd in besonders hoher verehrung stand (vgl. SCHÜCK Studier i nordisk litteratur- och

[1] HILLEBRANDT VM. III, 33 führt auch folgendes aus ÇB. 2, 5, 2, 4 an: *átha yad ēṣa ētāiç caturthē māsi yajatē tan nāha nv ēvāitasya tathā prajā varuṇō gṛhṇātīti dēvā akurvann iti nv ēvāiṣa ētat karōti yāç ca nv ēvāsya prajā jātā yāç cājātās tā ubhayīr varuṇapāçāt pramuñcati tā asyānamīvā akilbiṣāḥ prajāḥ prajāyatē tasmād vā ēṣa ētāiç caturthē māsi yajatē.*

religionshistoria II, 163 f. LEVANDER ATfS. 18, 3, 33 ff., vgl. v. NEGELEIN Das pferd im ar. altert. 90 ff. ZdVfVk. XI, 408 f.). Der ursprüngliche Açvamedha hatte wohl nur das pferd zum opfergegenstand.

Allmählich fing Varuna an anthropomorphisiert zu werden als todes- und lebensfürst. Damit erfolgte eine gleichartige opferung des menschengewordenen gottes, speciell nach dem heiligen umzug mit der erdgöttin (königin). Die opferung eines menschen in der person eines königs oder eines stellvertreters wurde in Indien in einer einfachen form dem Açvamedha einverleibt.

Andrerseits baute man nach dem muster des grossen prunkopfers Açvamedha ein opfer mit noch mehr gesteigertem apparat und anspruch auf, nämlich den Puruṣamedha. Dies opfer ist, wie auch angenommen wird, in seinen detaillierten opferklassen und mit seinem überreichen inventar offenbar eine indische neuschöpfung. Ein wirkliches menschenopfer hat vielleicht nie im rahmen des herausgebildeten Puruṣamedha stattgefunden, aber sicher ursprünglich als accessoir im Açvamedha und vielleicht in einem davon gelösten einfacheren Puruṣamedha. Vgl. hierzu namentlich WEBER ZDMG. XVIII, 273 f. = IStr. II, 70 f. 365 f. und HILLEBRANDT Ritualll. 153.

Ich fasse nun zusammen, was ich in bezug auf das indische opferwesen und dessen verhältniss zu einer ursprünglichen conception von der erdgöttin oder den erdgöttinnen als inbegriff der fruchtbarkeit des tierischen und pflanzlichen lebens als gesichertes resultat gewonnen zu haben meine.

Im centrum des indogermanischen zauber- (resp. opfer-) wesens — ohne dass ich damit behaupte, den einzigen grund desselben aufgezeigt zu haben — standen m. e. alle die riten und begehungen, die auf gewinnung von fruchtbarkeit berechnet waren. Darauf deuten die vielen relikte eines solchen zauberwesens, die noch den vielfach veränderten und mit gelehrter symbolik ausgestatteten indischen opfern anhaften. Diese relikte treten in vielen variationen auf: an dem eigentlichen charakter wird man aber nicht irre. Sie lassen sich auf mehrere bestimmte typen zurückführen. Zwei haupttypen von (zauberischer) ein-

wirkung lassen sich feststellen: ein direktes auf die fruchtbarkeitsgöttin (resp. -göttinnen) selbst gerichtetes verfahren, und ein indirektes in sympathie- oder suggestionszauber bestehendes parallellverfahren (»similia similibus»). Diese beiden handlungsarten — sei es dass sie von beschwörungsformeln, -gesängen u. s. w. begleitet sind oder nicht — sind oft mit einander so stark verwoben, dass es unmöglich ist sie reinlich zu scheiden. Am öftesten sind nämlich beide arten — um eine steigerung des effektes zu erzielen — mit einander kombiniert worden.

I. Ich habe oben beispiele erwähnt, die sich auf ein direktes unvermitteltes einwirken auf die fruchtbarkeitsgöttin (erde) beziehen; also handlungen, die ein unvermitteltes sexuelles vorgehen bezeichnen. Dazu gehört das durchlöchern der erde mit spitzen werkzeugen u. dgl. Ich habe gewisse handlungen am *mahāvrata*-tag so deuten zu sollen geglaubt. Eine direkte wirkung ist auch gemeint, wenn der erde direkt geopfert wird was als sie befruchtend angesehen werden kann, z. b. opferung eines menschen oder eines tieres als repräsentanten der zeugungskraft, gemeiniglich als ein fruchtbarkeitsgott gedacht oder ihn vertretend: z. b. opferung des *Śumbaka(-Varuṇa)* oder andernorts (im Norden) des den gott vertretenden königs u. s. w.

Auf dem grunde der anschauung von direkter einwirkung auf die fruchtbarkeitsgöttin ist meines erachtens die paradigmatische anordnung des opferplatzes in Indien erwachsen. Und zwar ist gezeigt worden, dass die vegetationsgöttin am opferplatz speciell als in der vedi verkörpert gedacht ist. Die vedi war im engsten sinne buchstäblich ihre yoni, wo der fruchtbarkeitsritus vollzogen ward, und die das eigentliche centrum des opfers ist.[1] Synonyme benennungen waren nun auch *nābhi-*, *upastha-* und nach meinen dafürhalten auch das wort *vēdi-* selbst. Die opferstätte war sonach expressis verbis *Pṛthivyā(s), Aditēr* und *Dhiṣaṇāyā(s) yōniḥ, nābhiḥ, vēdiḥ* oder *upasthaḥ*, bzw. entsprechende zusammensetzungen, z. b. *Dhiṣaṇā-vēdi-*. Aus dem letzteren erwachsen zwei benennungsweisen kurznamenartigen

[1] *yōni* bekommt danach allgemeine bed. 'altar, feuerstätte', wie es RV. X, 18, 7 der fall ist (s. oben, vgl. WINTERNITZ WZKM. XXIX, 176 f; anders GELDNER Rigv. i. ausw. II, 154).

charakters: 1) nur *vēdiḥ* (*yōniḥ* oder was sonst als zweites glied da war); 2) *dhiṣáṇā* (resp. andre denkbare erste glieder), was sonach (metonymisch) = *vēdiḥ*, altar, feuerstätte sein konnte.

II. Indirekte, analoge zauberhandlungen, zusammengefasst unter der allgemeinen benennung sympathie-, suggestions- oder analogie-zauber. Dahin gehört zunächst alles accessoir, insofern es durch ähnlichkeit mit den wirklichen gegenständen dazu angetan ist, sympathisch zu wirken, z. b. die form der opferlöffeln u. dgl. Wichtiger sind alle die handlungen, die zunächst die wirklichen vorgänge so zu sagen markieren. Dazu gehören die symbolischen handlungen in verschiedenen abstufungen, z. b. beim Açvamedha (resp. Puruṣamedha) die hinlegung der ersten königin zum geopferten ross, *açvōpasamvēçana* (resp. zum mann). Dabei war die *mahiṣī* erstens die wirkliche königin, die bestrebt war sozusagen die zeugungskraft des toten tieres (mannes) aufzufangen; aber zweitens symbolisierte sie auch die fruchtbarkeitsgöttin oder eine manifestation davon; wie der könig (der priester) den gott vertritt, vertritt die königin die fruchtbarkeitsgöttin, die königinnen gleichermassen eine gruppe von fruchtbarkeitsgöttinnen (*gnās, dhiṣáṇās,* l. *matres* u. s. w.). Zauberhandlungen, die geeignet waren durch sympathie, analogie, suggestion zu wirken, waren z. b. der rituelle coitus beim Mahāvrata, womit zu vergleichen jede art von ἱερὸς γάμος, z. b. bei dem Nerthus-umzug, Frøys umzug (als Gunnarr Helmingr) u. s. w.

III. Der obenan stehende fruchtbarkeitsgott in Indien war Varuṇa, in dieser eigenschaft ein gott des ganzen volkes, resp. gemeinwesens, und besonders der Kṣatriya, selbst inbegriff der königlichen gewalt. Er war ein wechsel- oder jahres-gott, der in zwei (oder mehreren) aspekten vorgestellt war (Varuṇa und Dyāuṣ, resp. Mitra). Auf nordischem boden hatte er seine entsprechung in Ullr—Týr (Frøyr). Wo er nicht anthropomorphisch gedacht wurde, war er meistens als ross vorgestellt. Dieses ross konnte entweder die dunkle, chthonische seite darstellen (Varuṇa, Poseidon) oder die helle als sonnenross. Weibliches gegenstück ist Mutter Erde als inbegriff aller fruchtbarkeit (in Indien Aditi, Pṛthivī, im Norden *Njorð-Frøyia oder andre hypostasen; in Griechenland Ῥεῖα, Δημήτηρ u. a.). Aber da-

neben stand eine gruppe von göttinnen, die mit der mütterlichen Erde wesensverwandt waren: in Indien *mātáras, gnâs* ('götterweiber') oder mit specialnamen, vor allem *dhiṣáṇāṣ;* in Italien und Gallien als *matres,* auf nordischem gebiet als *dísir (fylgiur, valkyriur).* Auch diese sind bisweilen in pferdeform vorgestellt. In Indien trifft dies zu für die als tochter des Tvaṣṭar und mutter der Yama und Yamī erscheinende *Saraṇyū;* in Griechenland begegnet uns die Δημήτηρ mit dem Pferdekopf in Phigaleia. Auch die (Δημήτηρ) Ἐρινύς, mit der als stute Poseidon als hengst (Ἵππιος) den hengst Ἐρίων Ἀρίων als sohn erzeugt hat, hatte offenbar ursprüngliche pferdegestalt. Für die *dísir* ist auch pferdegestalt gut verbürgt. Dass der name etymologisch mit s. *dhiṣáṇā* zusammengehört, habe ich zu zeigen gesucht. Es ist nicht allzu unglaublich, dass auch diese einmal, als die Arier in den weiten steppen nomadisierten, für ihre phantasie als die tränkenden, labung gewährenden göttlichen stuten erschienen, wenn auch in Indien später keine spur dieser gestalt geblieben ist.

Wörterverzeichniss.

Altindisch:

agnāyī 70 ff.
agni- 14.
agnicayana- 59.
aṅgāra- 14.
aṅgiras- 14.
aditi- 84 ff., 140 f.
anumati- 72.
apālā 69, 86.
apsaras- 86.
ambā 87 f.
ambāvī (am!āyu-) 87.
ambikā 87.
ambī 87 f.
amāvāsyā 72.
aramati- 73.
arvant- 152.
asunīti- 72.
āditya- 133, 141, 144.
āpas 86.
iḍā 24 ff., 72 ff.
indra- 159.
indrasēnā 70.
indrāṇī 70 ff., 83.
iyam 103.
ukhā 59 ff.
upastha- 21, 51 f., 59.
umā 87.
urvaçī 72.
ṛta- 129.
ēṣē 13.
kuhū 72.
guṅgū 71.
gnā, gnās 26 ff., 72 ff., 79 ff., 86, 99 ff.
catu- 143.
jumbaka- 126.
tisrō dēvīḥ (bhūmīḥ, pṛthivīḥ) 20, 25 ff., 74, 92.
tryambaka- 88 ff.
tvaṣṭar- 83.
dēvānām patnīḥ, dēvapatnīḥ 77, 81.
dyāuḥ 83.
dhātrī 104.
dhāsi- 107.
dhiṣaṇā 3 ff., 74 ff., 82, 99 ff.
dhiṣā 104, 107 f.
dhiṣṇya- 105 f.
dhēnā 104.
dhēnu- 104.
nābhi- 51 ff.

nēṣṭar- 65.
nṛtu- 140.
parivṛktā 74.
pālāgalī 66, 69, 86.
pāvīravī 72.
puraṁdhi- 73.
pṛthivī 83 f.
prajāpati- 93, 132.
bṛhatī 25.
bṛhaddivā 71 f.
bhaga-, -ā 88.
bhārati 24 ff., 74 ff.
manu-, manuṣ- 121.
mằnçcatu- 143.
mahisī 66, 74, 85.
mahī 24 ff., 84.
mātar- 86.
yama- 134.
mitra- 136 f.
yōni- 51 ff., 165.
rākā 70 ff.
rudrāṇī 70 ff.
rūra- 152.
rōdasī 70 f.
vakṣaṇā 52.
vana- 145, 149.
varatrā 128.
varuṇa- 95, 126, 128 ff., 137, 144 f. 151 f.
varuṇānī 70 ff.
varutrī, varūtrī 26 ff., 54 f., 77 ff.
vāvātā 74.
viṣṇu- 47 f.
vṛtra- 95, 128, 137.
vēdi- 51 f., 165.
çipiviṣṭa- 125.
çuhhnāti 35.
çvahhra- 35.
sarasvatī 24 ff., 71 ff., 74 ff.
sinīvālī 71 f.
subhnāti 35.
sumbhati 35.
sēnā 70.
hōtrā 25 ff., 74 ff.

Avestisch.

apaoša- 138.
pārəndi- 73.
frādaiti, frādayeiti 73.
vərəθra- 138.
vīvaŋhana- 35.
suvrā 35.

Neuiranisch.

dāya (np.) 104.
suftan (np.) 35.
sumbīdan (np.) 35.
surb (pā.) 35.

Armenisch.

dayeak 104.
dikˁ 107.

Griechisch.

Ἄρϊων 152.
Ἔρϊων 152.
θηλή 104.
θηλώ 104.
θίς 106.
ὀθόφαλλος 32.
οἰωνός 48.
ὀρθάνης 32.
οὐρανός 128.
πρίαπος 32.
πλήθω 73.
σκότος 143.
τιθήνη 104.

Lateinisch (Italisch).

fanum 107.
fēmina 104.
fēriae 107.
fēstus 107.
filia 104.
fiisnam (osk.) 107.
matres 100 ff.
vultus 128.

Keltisch.

dronn (gäl.) 122.
lenn (bret.) 73.
lin (korn.) 73.
lind, linn 'cerevisia' und 'wasser' (ir.) 73.
linn, llynn 'lacus' und 'liquor' 73.

Germanisch.

aftiae 100.
aftims 101.
alagabiae 100.
aufaniae 100.
gabiae 100.
garmangabis 100.
haeva 100.
nerthus 95 ff.
ῥάπτος 33.
ῥᾶος 33.
saitchamims, saithamiabus 101.
vatviabus, vatvims 101.

Gotisch.

skadus 143.
walus 121.
walwisōn 121.
wulþra-, wulþris, wulþriza 128, 137.
wulþus 128, 137, 158.

Altisländisch.

disir 100 ff., 142, 144, 167.
fróđe 96.
frøke 96.
frøyia 96, 134.
frøyr 33 f., 96, 138 f., 141.
gefion, gefn 96, 100.
gerđ 96.
harundarstafr 33.
horn, hærn 96.
jǫrvǫndr 152.
iǫtunn 158.
lóđkona 96.
lóđurr 96, 138.
maurnir (mǫrnir) 120 f.
njǫrđ(r) 140 ff.

skaðe 143 f.
skjǫldr 148 f.
stafr 33.
stalli 33.
ullr 33 f., 95, 137.
vanir 142, 144, 149.
vǫlsi 120 ff.
vǫlsungr etc. 121.
þórr 100, 146 f., 159.

Schwedisch, norwegisch etc.

dya 106.
drunnur (färö.) 122.
fricco 32.
fillin 33, 99 f.
ullin 33, 99 f.

Althochdeutsch, angelsächsisch.

idis, itis etc. 100 ff.
neorxnawong (ags.) 106.
wuldor, (ags.) 95, 137.

Litauisch, lettisch.

dẽna 104.
dìja 106.
vilti-s 137.
al-dẽnìte (le.) 104.
dūńas, dūńi (le.) 106.
veru, vert (le.) 128.
wiltus (le.) 117.

Altbulgarisch

ągli 14.
dĕva, dĕvica 104.
doilica 104.
veruga 128.

Nachträge und verbesserungen.

S. 15: z. 11 v. o. l. pendanten (od. pendants).
» 29: Zur litt. vgl. noch z. b. KARSTEN Germanisch-finnische lehnwortstudien (ASScF. XLV. n. 2, 1915), 27 ff. v. UNWERTH AfnF. XXXIII, 326 ff. BRATE ib. XXXIV, 96. BJÖRKMAN ESt. LII, 165 f. M. P. NILSSON Griechische feste 41. 44. 47 u. sonst. Eranos XV, 197 f. FRAZER GB.[3] I, 1, 137 ff. II, 449 ff. III, 275 ff. und passim sowie unten s. 44. — Z. 7 v. u. ł. aarbog.
S. 33: Zur litt. über phallosverehrung vgl. noch z. b. M. OLSEN Bergens Museums aarbog 1909 n. 7, 23 ff. Norges Indskrifter m. d. ældre runer II, 652 ff. 702. ROSÉN Phallosguden i norden ATS. XX, 2, 1 ff.
S. 35: z. 4 v. u. l. *çubhnāti.*
». 48: z. 1 v. u. vgl. noch BRUGMANN IF. XXIX, 233. SADÉE KZ. XLIII, 245 ff.
S. 73: z. 5 v. u. l. abg.
» 95: z. 3 v. u. l. (*wulþrs*) : *wulþus.*
» 96: z. 1 v. u. noch anders v. D. LEYEN ZVfVk. XXV (1915), 130 f. v. UNWERTH ib. XXVI (1916), 81 f.
S. 98: z. 11 v. o. l. Flateyarb.
» 98: z. 10 v. u. l. **Njǫrđ.*
» 101: z. 16 v. o. l. *disablót.*
» 101: z. 2 v. u. l. *Saitchamims.*
» 104: z. 16 v. u. l. *dhẽnā.*
» 106: z. 18 v. o. vgl. zu den Gandharven indessen HILLEBRANDT 84. Jahresber. d. schles. ges. f. vaterl. kultur (1906) IV b, 1 ff.
S. 116: z. 4 v. o. l. Mahiṣī.

S. 120: fussn. 1: vgl. noch ROSÉN ATS. XX, 2, 7 ff.

» 124: fussn. 4: vgl. noch M. P. NILSSON. Griech. feste 33. 105 ff. 223 f. 274. 296.

S. 127: Zu den gebräuchen bei den Θαργήλια vgl. auch M. P. NILSSON Griech. feste 105 ff. m. litt.

S. 128 f., 160 ff.: Zu den *pāçās* des Varuṇa kann man vielleicht an die fesselung bei dem fest der Tanfana (bei den Sueben) erinnern; vgl. HELM Altg. relig.-gesch. I, 307 mit litt. über rituelle fesselung.

S. 152 f.: Zum Varuṇa als korndämon vgl. noch das oben s. 112 erwähnte kornopfer.

S. 140: z. 12 v. u. l. *Njǫrðr.

Af Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala utgifna skrifter.

I kommission hos A.-B. Akademiska Bokhandeln i *Uppsala* och Otto Harrassowitz i *Leipzig:*

Band 1. 1890—1892. Utsåldt.

ERDMANN, A., Über die Heimat und den Namen der Angeln. — Pris 2 kr.

PIEHL, Om betydelsen af termen kanon och lämpligheten af dess användning inom den egyptiska konstens historia. — 0: 65.

ERDMANN, A., Die Grundbedeutung und Etymologie der Wörter Kleid und Filz im Germanischen, nebst einem Exkurse. — 1: 10.

BURMAN, E. O., Die Transscendentalphilosophie Fichte's und Schelling's dargestellt und erläutert. — Utsåld.

NORDWALL, J. E., Om svenska riksrådets utveckling mot centralisation under Gustaf II Adolf. — Utsåld.

Band 2. 1892—1894. Utsåldt.

GÖDEL, V., Katalog öfver Upsala universitets biblioteks fornisländska och fornnorska handskrifter. — Utsåld.

NYLANDER, K. U., Inledning till Psaltaren. — Utsåld.

ALMKVIST, H., Mechilta Bo Pesachtraktaten med textkritiska noter, parallelställen ur Talmud och Midrasch samt inledning och glossar. — 4: 50.

DANIELSSON, O. A., De voce ΑΙΖΗΟΣ quaestio etymologica. — 0: 75.

PERSSON, P., Nyare undersökningar på den Plautinska prosodiens område. 0: 75.

Band 3. 1892—1900. Utsåldt.

STAVE, E., Om källorna till 1526 års öfversättning af Nya Testamentet. — 3: 50.

ALMKVIST, H., Ein türkisches Dragoman-Diplom aus dem vorigen Jahrhundert, in Faksimile herausgegeben und übersetzt. — 0: 60.

BURMAN, E. O., Om Schleiermachers kritik af Kants och Fichtes sedeläror. — 4: 25.

PERSSON, P., De origine ac vi primigenia gerundii et gerundivi latini. — Utsåld.

WADSTEIN, E., Der Umlaut von **a** bei nicht synkopiertem **u** im Altnorwegischen. — 0: 80.

LUNDSTRÖM, V., Ein Columella-Excerptor aus dem 15. Jahrhundert. — 0: 40.

Band 4. 1895—1901. Pris 10 kr. (12 Mark).

KJELLÉN, R., Riksrättsinstitutets utbildning i Sveriges historia. — 2: 75.

STAVE, E., Om källorna till 1541 års öfversättning af Nya Testamentet. — 3 kr.

WAHLUND, C., Die altfranzösische Prosaübersetzung von Brendans Meerfahrt, nach der Pariser Hdschr. Nat.-Bibl. fr. 1553 von neuem mit Einleitung, lat. und altfrz. Parallel-Texten, Anmerkungen und Glossar herausgegeben. — 7 kr.

18873

Band 5. 1897. Pris 10 kr. (12 Mark).

SAHLIN, C. Y., Om den etiska seden. — 0: 60.

ALMKVIST, H., Ein samaritanischer Brief an König Oscar, in Faksimile herausgegeben und übersetzt. Mit einer Schrifttafel von J. Euting. — 0: 75.

NOREEN, A., Svenska etymologier. — Utsåld.

TAMM, F., Om avledningsändelser hos svenska substantiv, deras historia ock nutida förekomst. — 1: 50.

SUNDÉN, J. M., De tribunicia potestate a L. Sulla imminuta quaestiones. — 0: 75.

LANDTMANSON, I. S., Träldomens sista skede i Sverige. Ett kapitel ur vår äldre rätts historia. — 0: 75.

JOHANSSON, K. F., Bidrag till Rigvedas tolkning. — 0: 75.

WAHLUND, C., La belle Dame sans mercy. En fransk dikt. — 1 kr.

EDFELDT, H., Om bevisen för Guds verklighet. — 0: 40.

PIEHL, K., Quelques petites inscriptions provenant du temple d'Horus à Edfou. — 0: 50.

RIBBING, S., Prof. Chr. Jac. Boströms Föreläsningar i etiken, efter det muntliga föredraget upptecknade och redigerade. — Utsåld.

PERSSON, P., Om ett nyligen upptäckt fragment af en romersk kommunallag. — 0: 75.

v. SCHÉELE, F., Finnes det ett omedvetet själslif? — 0: 60.

GEIJER, P. A., Historisk öfverblick af latinets *qui* och *qualis* fortsatta som relativpronomina i de romanska språken. — 0: 60.

HJÄRNE, H., Svensk-ryska förhandlingar 1564—72. Erik XIV:s ryska förbundsplaner. — 2 kr.

DANIELSSON, O. A., Zur metrischen Dehnung im älteren griechischen Epos. — 1: 25.

Band 6. 1897—1900. Pris 10 kr. (12 Mark).

LIDÉN, E., Studien zur altindischen und vergleichenden Sprachgeschichte — 1: 75.

LUNDSTRÖM, V., Prolegomena in Eunapii uitas philosophorum et sophistarum. — 0: 75.

WADSTEIN, E., Runinskriften på Forsaringen. Vårt älsta lagstadgande. — 0: 50.

HALLENDORFF, C., Konung Augusts politik åren 1700—01. — 2: 25.

AHLENIUS, K., Till kännedomen om Skandinaviens geografi och kartografi under 1500-talets senare hälft. — 2: 25.

EKLUND, J. A., Nirväna. En religionshistorisk undersökning. — 3 kr.

WADSTEIN, E., The Clermont Runic Casket. With five plates. — 1: 50.

TAMM, F., Om avledningsändelser hos svenska adjektiv, deras historia ock nutida förekomst. — 1: 15.

TAMM, F., Om ändelser hos adverb ock arkaiskt bildade prepositionsuttryck i svenskan. — 0: 65.

Band 7. 1901—1902. Pris 10 kr. (12 Mark).

TAMM, F., Sammansatta ord i nutida svenskan undersökta med hänsyn till bildning av förleder. — 2: 50.

v. Friesen, O., Till den nordiska språkhistorien. I. — 1: 25.
Pipping, H., Om runinskrifterna på de nyfunna Ardre-stenarna. — 1: 75.
Tamm, F., Granskning av svenska ord. Etymologiska ock formhistoriska studier. — 0: 65.
Varenius, O., Räfsten med Karl XI:s förmyndarstyrelse. I. Dechargens gifvande och återkallande. — 3 kr.
Hellquist, E., Studier i 1600-talets svenska. — 3: 50.

Band 8. 1902—1904. Pris 10 kr. (12 Mark).

Samuelsson, J., Ad Apollonium Rhodium adversaria. — 0: 75.
Edén, N., Den svenska centralregeringens utveckling till kollegial organisation i början af sjuttonde århundradet (1602—1634). — 5: 75.
Meyer, E. A., Englische Lautdauer. Eine experimentalphonetische Untersuchung. — 1: 75.
Ahlenius, K., En kinesisk världskarta från 17:de århundradet. — 1 kr.
Varenius, O., Räfsten med Karl XI:s förmyndarstyrelse. 2. Den undersökande kommissionen af år 1675. — 2: 50.
Sundström, R. och Littmann, E., En sång på Tigrē-språket upptecknad, öfversatt och förklarad af R. S. Utgifven och öfversatt till tyska af E. L. — 0: 90.

Band 9. 1904—1906. Pris 10 kr. (12 Mark).

Collijn, I., Drei neu aufgefundene niederdeutsche Einblattkalender des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Lübecker Buchdrucks. — 0: 90.
Varenius, O., Beskattning och statsreglering i England. — 3: 25.
v. Friesen, O., Vår älsta handskrift på fornsvänska. — Utsåld.
Hahr, A., Konst och konstnärer vid Magnus Gabriel De la Gardies hof. Bidrag till den svenska konstforskningen. — 5: 50.
Sjögren, H., Zum Gebrauch des Futurums im Altlateinischen. — 4 kr.
v. Friesen, O., Till den nordiska språkhistorien. Bidrag 2. — 0: 75.

Band 10: 1—2. 1912. Pris 27 kr. (30 Mark).

Persson, P., Beiträge zur indogermanischen Wortforschung. T. 1—2. — 27 kr.

Band 11. 1906—1911. Pris 10 kr. (12 Mark).

Lagercrantz, O., Elementum. Eine lexikologische Studie. I. — 2: 50.
Staaff, E., Étude sur les pronoms abrégés en ancien espagnol. — 2: 50.
Collijn, I. och Staaff, E., Evangelios e Epistolas con sus exposiciones en romance. — 9 kr.
Zetterstéen, K. V., Den nubiska språkforskningens historia. — 0: 50.

Band 12. 1907—1909. Pris 10 kr. (12 Mark).

Petrini, E., Psykologiska dogmer. — 2: 75.
Hahr, A., Studier i Johan III:s renässans. I. Arkitektfamiljen Pahr. — 4: 50.
Hägerström, A., Das Prinzip der Wissenschaft. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung. I. Die Realität. — 2: 50.

LÖFSTEDT, E., Spätlateinische Studien. — 1: 50.
GABRIELSON, A., Le sermon de Guischart de Beauliu. Édition critique de tous les manuscrits connus avec introduction. — 2: 75.

Band 13. 1910—1912. Pris 10 kr. (12 Mark).

DANIELSSON, O. A., Zu den venetischen und lepontischen Inschriften. — 0: 75.
HAHR, A., Studier i Johan III:s renässans. **2.** Villem Boy. Bildhuggaren och byggmästaren. — 3: 50.
COLLIJN, I., Neue Bruchstücke der Nibelungen Handschrift *L*. — 1: 75.
NACHMANSON, E., Beiträge zur Kenntnis der altgriechischen Volkssprache. — 1: 15.
SCHAGERSTRÖM, A., Upplandslagens ordskatt. — 1: 50.
RUDBERG, G., Zum sogenannten zehnten Buche der aristotelischen Tiergeschichte. — 3: 75.

Band. 14. 1911—1913. Pris 12 kr. (14 Mark).

ENGSTRÖMER, TH., Vittnesbeviset. Reglerna för dess värdering i svensk ordinär process. — 4: 50.
HESSELMAN, B., Västnordiska studier. **1.** — 2 kr.
WIESELGREN, O., »Yppighets nytta». — 1: 25.
WIKANDER, H., Bidrag till läran om arbetsbetingsaftalet enligt svensk rätt. — 5: 50.

Band 15. 1913. Pris 12 kr. (14 Mark).

HAHR, A., Studier i nordisk renässanskonst. **1.** — 3: 60.
HESSELMAN, B., Västnordiska studier. **2.** — 1: 60.
WITTROCK, G., Karl XI:s förmyndares finanspolitik 1661—67. — 10 kr.

Band 16. 1914. Pris 12 kr. (14 Mark).

PHALÉN, A., Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen. — 12 kr.

Band 17. 1915. (Utg. 1917.) Pris 12 kr. (14 Mark).

WETTER, GILLIS P:SON, Phōs (φῶς). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit; zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus. — 3: 25.
REXIUS, GUNNAR, Det svenska tvåkammarsystemets tillkomst och karaktär. — 7 kr.
RUDBERG, GUNNAR, Neutestamentlicher Text und Nomina sacra. — 1: 75.
REUTERSKIÖLD, C. A., Kyrkolag och borgerlig lag. — 0: 75.

Band 18. 1915—1917. Pris 14 kr.

REXIUS, GUNNAR, Studier rörande striden om finansmakten under Karl XIV Johan. — 3: 25.
HAHR, A., Studier i nordisk renässanskonst. **2.** — 5 kr.
KLINGBERG, GUSTAF, Christopher Jacob Boströms föreläsningar i etik vårterminen 1861. — 2: 50.
CHARPENTIER, JARL, Die verbalen *r*-Endungen der indogermanischen Sprachen. — 3: 25.

BRUSEWITZ, AXEL, Studier öfver 1809 års författningskris. Den idépolitiska motsättningen. — 3 kr.

Band 19. 1917. Pris 14 kr.

WITTROCK, G., Karl XI:s förmyndares finanspolitik 1668—72. — 10 kr.
HÄGERSTRÖM, AXEL, Till frågan om den objektiva rättens begrepp. I. Viljeteorien. — 4: 50.
Richard Rolle's Meditatio de passione Domini. According to MS. Uppsala C. 494, ed. with introd. a. notes by HARALD LINDKVIST. — 2: 50.

Band 20. 1917—1919. Pris 30 kr.

JOHANSSON, K. F., Über die altindische Göttin Dhiṣáṇā und verwandtes. — 9 kr.
DANIELSSON, O. A., Zu den lydischen Inschriften. — 1: 50.
RUDBERG, G., Forschungen zu Poseidonios. — 15 kr.
PETRINI, E., Psykologiska analyser. — 8 kr.

Band 21.

ALMQUIST, HELGE, Holstein-Gottorp, Sverige och den nordiska ligan i den politiska krisen 1713—1714. — 20 kr.

BYGDÉN, L., Förteckning å tryckta och otryckta källor till landskapet Uplands och Stockholms stads historiskt-topografiska beskrifning, förnämligast hämtade ur Westinska samlingarne i Upsala universitets bibliotek. Pris 3 kr.

I kommission hos Wahlström & Widstrand, *Stockholm:*

Urkunder till Stockholms historia. I. Stockholms stads privilegiebref 1423—1700, af K. Hum. Vet.-Samf. utgifna genom K. HILDEBRAND och A. BRATT. H. 1—4. Pris 11 kr. 25 öre.
Uppland. Skildring af land och folk, af K. Hum. Vet.-Samf. utgifven genom A. ERDMANN och K. HILDEBRAND. Bd 1—2. Pris 25 kr.

00055704

9 kr.

Uppsala 1919. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B. 18373

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 26 June, 2018